

HÖLDERLIN — NOVALIS

Grenzen der Sprache

Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich

Vorgelegt von
HANS PETER JAEGER
von Brugg (Aargau)

Angenommen auf Antrag
von Herrn Prof. Dr. Emil Staiger

1949

Buchdruckerei Fritz Frei, Horgen-Zürich

Digitized by the Internet Archive
in 2026

HÖLDERLIN — NOVALIS

Grenzen der Sprache

Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde
der Philosophischen Fakultät I der Universität Zürich

Vorgelegt von
HANS PETER JAEGER
von Brugg (Aargau)

Angenommen auf Antrag
von Herrn Prof. Dr. Emil Staiger

1949

Buchdruckerei Fritz Frei, Horgen-Zürich

Die vollständige Arbeit erscheint als Nr. 3 der von
Rudolf Hotzenköcherle und Emil Staiger heraus-
gegebenen Reihe «Zürcher Beiträge zur Deutschen
Sprach- und Stilgeschichte» im Atlantis Verlag Zürich.



Meinen lieben Eltern



EINLEITUNG

Weg, Ziel und Fragwürdigkeit der Arbeit

Die vorliegende Arbeit nimmt sich zum Ziel, Grenzen der Sprache sichtbar zu machen. Der Weg zu diesem Ziel besteht in einem Vergleich zwischen *Hölderlin* und *Novalis*. Unsere Frage wird lauten: *Was* wollen Hölderlin und Novalis zur Sprache bringen, *wobei* sie an die Grenzen der Sprache stossen? Das «Was» der Frage soll der I. Teil dieser Arbeit freilegen: ein literaturwissenschaftlicher Vergleich zwischen Hölderlin und Novalis. Das «Wobei» möchte der II. Teil zeigen: eine stilkritische Untersuchung, die den Nachweis zu erbringen versucht, *dass* diese beiden Dichter überhaupt die Grenzen der Sprache erreichen. Der III. Teil schliesslich, der die Ergebnisse der zwei vorangehenden Teile zusammenzufassen trachtet, wendet sich unserer Hauptfrage und dem Ziel der ganzen Arbeit zu: den Grenzen des in der Sprache Möglichen.

Wenn wir so Weg und Ziel dieser Arbeit nur aufs grösste skizzieren, wird doch schon ihre Fragwürdigkeit offenbar werden. Gibt es überhaupt solche Grenzen? Und, falls der Sprache solche Grenzen gesteckt sind, können sie in einer literaturwissenschaftlichen Arbeit erforscht werden? Sollten sie nicht Gegenstand einer sprachphilosophischen Untersuchung sein? Und vor allem: Ist der Weg — ein Vergleich zwischen Hölderlin und Novalis — ein sinnvoller? Können diese beiden Dichter überhaupt, und dürfen sie miteinander verglichen werden? Und warum sind gerade sie gewählt? . . . Solche und andere Fragen drängen sich auf, wenn wir Weg und Ziel dieser Arbeit bedenken. Manche dieser Fragen können erst durch die Arbeit selbst gehörig beantwortet werden. Erst durch sie selbst wird es sich etwa erweisen, ob der Weg des Vergleiches sinnvoll und überhaupt gangbar sei. Erst sie selbst wird deutlich machen, warum gerade Hölderlin und Novalis gewählt sind. Auf andere Fragen sei indessen hier schon eine vorläufige Antwort versucht.

Ob es überhaupt Grenzen des sprachlich Formulierbaren gebe, darüber belehren uns die besten Lehrer in solchem Zwei-

felsfalle — der allgemeine Sprachgebrauch und die Dichter. Freude und Leid können, wie man sagt, «unbeschreiblich» sein; offenbar übersteigen sie ein bestimmtes Mass, und jeder Versuch, ihre Grösse auszudrücken, wäre unangemessen. In solchen Zonen wird der Mensch «sprachlos», oder «es verschlägt ihm die Stimme». Man spricht auch von etwas «unerhört» Grossem. Damit wird das menschliche Hören (die Gegenseite zum Sprechen) als zu begrenzt bezeichnet, um alles erfassen zu können. Von der ältesten Zeit aber bis heute haben die *Dichter* immer wieder von dem gesagt, das nicht mehr zu sagen sei. So findet sich bereits folgende Psalmstelle:

«Besingen will ich deine Hoheit über dem Himmel
mit dem Munde des Unmündigen und Säuglings.» (Ps. 8, 2-3)

Und *Rilke* spricht immer wieder vom «Unsagbaren», vom «Unsäglichen» und «Unaussprechlichen».

Wenn wir uns aber mit den Grenzen der Sprache beschäftigen, bewegen wir uns dann nicht eher auf sprachphilosophischem Boden? Gewiss nähern wir uns einem Übergangsgebiet. Doch es gilt zu sehen, *woher* wir uns nähern, und *was* wir wollen. Unser Ausgangspunkt ist kein philosophisches System, von dem aus wir die Begrenzung der Sprache theoretisch festlegten. Wir kommen von einer anderen, empirischen Seite her — von der Seite zweier Dichter, deren Werk wir nach literaturwissenschaftlichen, stilkritischen Methoden — und miteinander vergleichend — zu interpretieren versuchen. Wird es sich jedoch im Laufe unserer Untersuchung zeigen, dass diese Dichter an die Schranken dessen stossen, was die Sprache zu leisten imstande ist, so wird es unser erstes Anliegen sein, den *Ort* dieser Beschränkung zu beschreiben. So ist, wie der Ausgangspunkt und der Weg, auch das Ziel kein philosophisches und bleibt innerhalb des Rahmens einer beschreibenden Literaturwissenschaft. Wir versuchen, so sagten wir, das Werk Hölderlins und *Hardenbergs*¹ — miteinander vergleichend — zu interpretieren; wir versuchen weiter, festzulegen, wo es ihnen «die Stimme verschlägt», wo sie «Unsagbares» sagen möchten. Dabei sind wir uns wohl bewusst, dass das Einzelwerk Hardenbergs und namentlich jenes Hölderlins schon von berufenster Seite gedeutet wurde.² So legen wir das Hauptgewicht auf den Vergleich und hoffen, von hier aus neue Aspekte zu gewinnen. Auch die Orte, wo sich beide ins Sprachlose verlieren, sollen in erster Linie zu einander in Beziehung gesetzt werden.

¹ Novalis' bürgerlicher Name war Friedrich von Hardenberg.

² Vgl. Literaturangabe S. 133.

Allein, ist ein solcher Vergleich überhaupt möglich? Erfüllen Hölderlin und Novalis die Voraussetzung jeden Vergleiches — nämlich, dass vorerst Gleiches miteinander verglichen werde (an dem sich freilich nachträglich das Ungleiche zeigen soll)? Eignet ihnen Gemeinsames, das aufeinander bezogen werden kann? Ein kurzes Besinnen auf ihre dichterische Existenz möge beweisen, dass wohl von solchen gemeinsamen Seiten gesprochen werden darf. So gehören sie, um beim Äussersten zu beginnen, derselben Zeit an — sie, zwei Dichter und zwei Dichter auch derselben Sprache. Beide sind von *Schiller* und *Fichte* aufs stärkste berührt, und das Gerüst der damals zeitgemässen Philosophie ist in beider Werk deutlich erkennbar. Die Trennung von Susette Gontard hat für Hölderlin ebenso entscheidende Bedeutung wie für Novalis der Tod Sophie von Kühns; und von beiden liesse sich sagen, dass eine — im bürgerlichen Sinne — «unerfüllte» Liebe sich an ihnen in besonderer Weise erfüllt habe. Beide haben sich, und auch dies ist kein Zufall, der Hymnenform zugewendet. Beide stossen, wie diese Arbeit zu zeigen hofft, an die Grenzen der Sprache. Beiden wird, was für einen Dichter gar keine Selbstverständlichkeit ist, die Sprache zum Problem, und sie äussern sich in ihrem Werk immer wieder über sie. Und über beider Werk steht schon bald das Zeichen des Endes ihrer dichterischen Existenz — über Hölderlins Werk das Zeichen einer zerstörten Fassungskraft und über demjenigen Hardenbergs das Zeichen des frühen Dahinschwindens. So hätten wir einige parallele Seiten genannt, deren Grund es im folgenden freilich noch freizulegen gilt.

Ein Vergleich jedoch zwischen Hölderlin und Novalis mag auch nach dieser vorläufigen Aufzählung von Vergleichbarem noch nicht als gerechtfertigt erscheinen. Denn, so kann man einwenden (und dieser Einwand ist durchaus ernst zu nehmen), wir verglichen nicht auf gleichen Ebenen. Zwar ist damit das schwierige Problem des dichterischen Wertes aufgeworfen; aber wer immer sich mit diesen beiden Dichtern beschäftigt, wird sich des Gefühls nicht erwehren können, dass Hölderlin weit mehr zu sagen habe und viel ernster zu nehmen sei als Novalis, dass er auf einer «anderen Ebene stehe». Ist somit ein Vergleich noch angängig? Vielleicht doch. Dann nämlich, wenn wir einen andern Beziehungsort finden als eine «gemeinsame Ebene», einen Ort, von dem aus wir gerade die Verschiedenheit der beiden Ebenen einsehen können, so dass sie nicht mehr Hindernis, sondern mit ein Gegenstand unseres Vergleichens sind. Dieser Ort ist aber die Leistung der Sprache selbst, an deren Grenzen wir von diesen beiden Dichtern geführt werden. Hölderlins Dichten überfordert, wie sich zeigen wird, diese Leistung, wäh-

rend Novalis sie gar nicht mehr in Anspruch nehmen möchte — zwei dichterische Möglichkeiten, die jene Ebenen erst konstituieren.

Mit dieser vorläufigen Zerstreuung erster Bedenken möge es sein Bewenden haben. Erst wenn die Arbeit ihr Ziel erreicht hat, kann beurteilt werden, ob sie fragwürdiger sei, als es ohnehin jedes menschliche Tun ist. Begeben wir uns also sogleich auf den Weg.

I. Teil

DER VERGLEICH

1. Zwei Methoden

Zweierlei mag befremden. Vorerst einmal, dass wir überhaupt mit zwei Methoden vorzugehen die Absicht haben; und sodann, dass wir innerhalb des «Vergleiches» von diesen Methoden sprechen.

Mag man den ersten Einwand noch so ernst nehmen, so muss doch, wer je sich mit beiden Dichtern beschäftigte, zugeben, dass man bei dem einen niemals gleich vorgehen kann wie bei dem anderen. Es wäre absurd, Novalis, der mit einer ungemeinen Leichtigkeit und Flüchtigkeit über alles und jedes hinwegspricht, ebenso streng bei jedem Worte behaften zu wollen wie Hölderlin, der Vers um Vers mit höchstem Ernste und Geistesgegenwärtigkeit fügte und alles mit einer letzten Verantwortung aussprach. Unser äusserliches Vorgehen ist bei Hölderlin jenes einer strengen Synopse, bei Novalis das des Herumblätterns in seinen Werken. Und doch — wählen wir nicht trotzdem die beiden Arten unseres Vorgehens willkürlich? Woher nehmen wir die Anweisung zu solcher Verschiedenheit in der Methode? Zunächst einmal aus unserem Gefühl, das sich dann freilich bestätigt finden wird, wenn wir die sprachliche Intention beider Dichter mehr und mehr begreifen lernen, die Intention, die bei Hölderlin dahin geht, möglichst viel ins Wort zu dichten, bei Novalis indessen dahin, möglichst wenig zu sagen, möglichst «nichts»-sagend zu sein, um desto mehr anzudeuten. Von hier aus erweisen sich dann die beiden Arten des Vorgehens auch als die einzig möglichen. Wir können Hölderlin nur gerecht werden, wenn wir bei jedem seiner Worte auf das strengste bedenken, was mit ihm *da* sei, was es aussage, was es nenne. Bei Novalis dagegen kann sich die Aufmerksamkeit nur auf das beziehen, was *hinter* dem Wort steht, was es meint, wohin es deutet. Hölderlin muss man durchaus wörtlich nehmen (oft etymologisch wörtlich sogar), sein Wort ist immer ein wesentliches; bei Novalis indessen muss dem Sinn nachgespürt werden, seinem Worte haftet die Eigenschaft des Zei-

chens an, das auf etwas hindeutet. Darum kann auch Hölderlin viel weniger missverstanden werden. Wir können einsehen, was sein Wort erschliesst — dann verstehen wir es; oder aber es bleibt uns verschlossen, und wir verstehen es überhaupt nicht. Ganz anders bei Novalis. Er, der so vieles nur andeutet, bleibt meistens vieldeutig; und er wird deshalb auch immer wieder missverstanden, insonderheit dann, wenn man sein Wort — seines Zeichencharakters uneingedenk — wörtlich nimmt. Wer aber Novalis wörtlich nimmt, kann alles mit ihm beweisen, weil er in seinen Fragmenten über alles und jedes eine Ansicht geäußert findet, und weil da, wo derselbe Gegenstand mehrmals gestreift wird, sich die Bemerkungen darüber sehr oft gänzlich widersprechen. So wird Novalis immer wieder missverstanden, weil man seine einzelnen Aussagen zu ernst nimmt. Daran scheint mir auch die sonst massgebende Arbeit von Heinrich Fauteck über die «Sprachtheorie Friedrich von Hardenbergs» zu krankem, wiewohl der Verfasser von Novalis schreibt: «Mit einzelnen Ideen spielt er, und indem er sie dreht und wendet, werden sie gleichsam transparent und hindurch schimmert ein Unbedingtes, Ganzes» (S. 13). Novalis aber selbst warnt uns, indem er etwa schreibt: «Wer Fragmente dieser Art beim Worte halten will, der mag ein ehrenfester Mann sein — nur soll er sich nicht für einen Dichter ausgeben. Muss man denn immer bedächtig sein? Wer zu alt zum Schwärmen ist, vermeide doch jugendliche Zusammenkünfte» (II 41). Er warnt uns, wenn er in einem besonders skurrilen Fragment plötzlich gesteht: «Aber das ist ja Sprachverwirrung» (II 110), oder wenn er schreibt: «Wer addieren könnte und wollte nichts tun als aufs Geratewohl herumaddieren, der gliche jenem, der denken könnte und aufs Geratewohl herumdächte (wie ich z. B.)» (III 137). Wer an der Oberfläche des vorgefundenen Ausdrucks verharret, wird also bei Novalis kaum weiter kommen; vielmehr gilt es immer wieder, den einen Sinn zu entdecken, der sich hinter allen seinen Aussagen verbirgt. Eine ganz andere Einstellung zu jedem einzelnen Wort verlangt dagegen Hölderlin, der das Gedicht «Das Heilige» nennt (II 49) und die Dichter «Heilige Gefässe» (III 18), und der uns zu bedenken gibt:

«... der Vater aber liebt
Der über allem waltet
Am meisten, dass gepflegt werde
Der veste Buchstab, und Bestehendes gut
Gedeutet...»
(VI 207).

Warum sprechen wir aber von diesen beiden Methoden, die doch eher von der Haltung des Interpreten handeln, innerhalb

des «Vergleichs»? Darum, weil die Methode, mit der man den richtigen Zugang zu einem Dichter findet, in einem eigenartig spiegelbildlichen Verhältnis zu diesem Dichter selbst steht; und weil so schon erste Unterschiede zwischen Hölderlin und Novalis, freilich erst auf dem Wege des Rückschlusses, offenbar werden. Im folgenden soll nun aber mit der direkten Interpretation begonnen werden.

2. Der Dreitakt

Wir sprachen schon in der Einleitung, um auf erste Beziehungspunkte zwischen Hölderlin und Novalis hinzuweisen, davon, dass das Gerüst der damals zeitgemässen Philosophie in beider Werk zu erkennen sei. Wir meinten damit die der christlichen Tradition verpflichtete Vorstellung von drei sich folgenden Reichen, die im Denken Kants und Schillers sowohl als auch in jenem von Fichte, Hegel und Schelling einen beherrschenden Platz einnimmt. Damit klar werde, was die Folge dieser drei Reiche — eben der Dreitakt — besagen will, versuchen wir, die «Wissenschaftslehre» Fichtes kurz dahin zu skizzieren.

Fichtes Lehre gründet im unendlichen Ichbewusstsein, im absoluten Ich, das mit Gott zusammenfällt. Dieses absolute Ich sondert nun aus sich selbst heraus ein Nichtich ab; es setzt die Welt der Dinge, die es sich gegenüberstellt. Indem aber das absolute Ich das Nichtich oder die Welt gesetzt hat, hat es sich selbst zu einem persönlichen Ich beschränkt. Das absolute Ich teilt sich also in das Nichtich oder die Welt und das persönliche Ich. Dieser Teilungsakt ist aber nur darum geschehen, damit das persönliche Ich sich moralisch betätige. Es soll erkennen, dass das Nichtich nichts ist, und dass es überwunden werden muss. Das persönliche Ich soll die gegenübergestellte Welt sich wieder einverleiben, und es soll durch freie Wahl wieder zu einem absoluten Ich werden. Der Dreitakt ist in Fichtes Theorie leicht zu erkennen. Zuerst besteht ein Reich der Einheit, das absolute Ich; im zweiten Takt zerfällt diese Einheit in ein Nichtich und ein persönliches Ich; und im dritten Takt wird eine neue Einheit, ein neu zu entstehendes absolutes Ich, erstrebt.

Hölderlin und Novalis nun haben Fichte in Jena gehört, und beide waren von ihm stark beeindruckt, so dass Hölderlin in einem Brief an Ludwig Neuffer im November 1794 schreibt:

«Fichte ist jetzt die Seele von Jena. Und gottlob! dass er's ist. Einen Mann von solcher Tiefe und Energie des Geistes kenn' ich sonst nicht» (II 296), während Novalis am 8. Juli 1796 Friedrich Schlegel gegenüber gesteht, dass es Fichte sei, der ihn geweckt habe (IV 153). Noch grösser und zumindest für Hölderlin noch nachhaltiger war jedoch die Wirkung *Schillers*, mit dem beide auch brieflich verkehrten. «Sein Blick warf mich nieder in den Staub und richtete mich wieder auf», ruft Novalis aus (IV 23); und Hölderlin ringt in einem langen und letztlich erfolglosen Kampf um die Anerkennung und Liebe des Meisters, angesichts dessen er sich als Versagender fühlt, wehrlos und kraftlos, und dem er gestehen muss: «ich bin vor Ihnen, wie eine Pflanze, die man zudeken muss um Mittag» (Brief vom August 1797, II 419). Endlich war Hölderlin mit Hegel und Schelling von seiner Jünglingszeit an verbunden; gemeinsam lasen sie im Tübinger Stift Schriften von Kant und Schiller.

Wenn von diesen Querverbindungen die Rede ist, so nicht darum, weil wir auf «Einflüsse» hinweisen möchten. Findet sich auch im Werke Hölderlins und Hardenbergs je und je die Denkfigur des Dreitakts, so wäre die Vermutung, sie hätten den Philosophen ihrer Zeit einfach nachgesprochen, kaum richtig. Vielmehr gilt das Verhältnis des Angesprochenenseins. In ihnen allen wurzelte derselbe Zeitgeist, der freilich auch durch sie alle (auch durch Hölderlin und Novalis) erst zur Gestalt kam — zu einer Gestalt, der das Merkmal des Dreitaktes eigen ist. Wenn also Hölderlin und Novalis betroffen sind von den Philosophen ihrer Zeit, so nicht, weil sie ein ganz Neues traf; ihrer Betroffenheit wohnt ein ganz anderer Charakter inne: jener der Resonanz.

Trotzdem gilt es, wo wir auf die Folge dieser drei Reiche merken, zu bedenken, dass damit noch nicht das Eigentlichste von Hölderlin und Novalis offenbar wird, sondern erst das, was sie mit den Dichtern und Denkern ihrer Zeit verbindet, und was sie vor allem unter sich als ein Gemeinsames teilen. Gleichzeitig gewinnen wir aber so den richtigen Ansatz zu unserm Vergleich: das Gleiche, an dem sich später das Ungleiche zeigen soll.

Der Dreitakt bei Novalis

Reich der Einheit, Reich des Zerfalls, Reich der neuen Einheit: das ist der Befund, der sich ergibt, wenn man die Theorie Fichtes im Längsschnitt betrachtet. Und Fichte vertritt durchaus eine Theorie, eine Wissenschaftslehre, die über allen

empirischen Wissenschaften zu stehen den Anspruch erhebt. Fichte gibt das nackte Schema des Dreitaktes.

Nicht so Novalis. Er sieht dieses Schema überall verwirklicht, sehr oft freilich, indem er es in die Welt der Dinge hineinprojiziert. So ist der Dreitakt als Ganzes oder in seinen einzelnen Phasen mehr oder weniger verhüllt in den meisten seiner Fragmente zu erkennen. Bemerkt er zum Beispiel, dass er nun das Verhältnis zwischen Subtrahieren und Addieren, zwischen Dividieren und Multiplizieren und zwischen Radizieren und Potenzieren recht gut verstehe (III 21), so ist damit nichts anderes gemeint als die Spiegelung der Dreitakt-Formel in der Mathematik. Denn Subtrahieren, Dividieren und Radizieren sind Operationen, bei denen eine Zahleneinheit in kleinere Werte zerfällt. Beim Addieren, Multiplizieren und Potenzieren dagegen werden diese Einzelwerte zu einer neuen Einheit verschmolzen. In demselben Fragment ist zu lesen: «Indirekte Definitionen sind Rezepte. Zu den Rezepten gehören die Experimentalvorschriften oder Beschreibungen» (III 20). Es wird also unterschieden zwischen Rezepten und Definitionen, wobei das Rezept das einzelne Experiment, die Vereinzelung, veranlasst, währenddem die Definition die verschiedensten Erfahrungen auf *einen* Nenner zu bringen weiss, sie in *einem* Satze zu umspannen vermag. Ein anderes Fragment enthält folgende Sätze: «Das Hervorbringen neuer Ideen kann unnützer Luxus werden — es ist ein aktives Sammeln — die Bearbeitung des Gesammelten ist schon ein höherer Grad der Tätigkeit» (III 136). Hervorbringen und Bearbeitung von Ideen stehen sich gegenüber. Hervorbringen ist Absonderung, ist zweiter Takt. Beim Bearbeiten dagegen des Gesammelten erkennt man die Zusammenhänge, erkennt man das Eine im Vielen. Es ist Übergang vom Einzelnen zu einem neuen Ganzen, Übergang vom zweiten zum dritten Takt, und deshalb ein, wie Novalis sagt, «höherer Grad der Tätigkeit». Unter diesem Fragment steht dann noch die ungemein bezeichnende Klammer: «(Lernen und Lehren — Beobachten und Darstellen — Essen und Absondern)». Eine solche auf den Dreitakt bedachte Interpretation von Hardenbergs Fragmenten liesse sich nach Belieben fortführen, doch auch da, wo wir in den Bereich seiner eigentlichen Dichtung treten, werden wir einer Gliederung gewahr, die sich nach diesen drei Reichen ordnet.

Dies gilt auch von Hardenbergs persönlichster Dichtung, von den «Hymnen an die Nacht». Vormalig war Nacht, keine Dinge und keine Menschen waren da; alles war aufgelöst im Dunkel. Dann aber kam das Licht. Es trennte das Ungeschiedene und brachte das Dinghafte, das Irdische hervor. Von ihm ist gesagt:

«Wie arm und kindisch
Dünkt mir das Licht,
Mit seinen bunten Dingen» (III 377).

«Muss immer der Morgen wieder kommen?
Endet nie des Irdischen Gewalt?» (III 378).

Später jedoch wird verheissen:

«Zugemessen ward
Dem Lichte seine Zeit
Und dem Wachen —
Aber zeitlos ist der Nacht Herrschaft,
Ewig ist die Dauer des Schlafs» (III 378).

Ebenso verlässt «Heinrich von Ofterdingen» seine Heimat und geht in die Fremde; doch wenn der Roman auch keinen Abschluss fand, so lässt sich doch leicht ersehen, dass Heinrich einer neuen Heimat hätte teilhaftig werden sollen. Auch das Märchen «Hyazinth und Rosenblütchen», das einer der «Lehrlinge zu Sais» erzählt, durchläuft diese drei Stationen. Hyazinth liebt Rosenblütchen. Aber nicht nur sie sind geeint, sondern die ganze Natur ist einig mit ihnen, und die Tiere und Pflanzen vermögen mit den Liebenden zu sprechen. Dann aber verlässt Hyazinth Rosenblütchen, um den Tempel der Isis zu suchen. Von dem Moment der Trennung an ist auch sein Einverständnis mit der Natur gestört. Tiere und Bäume konnte er nach dem Wege fragen, «manche lachten, manche schwiegen, nirgends erhielt er Bescheid» (I 26). Später indessen versteht er die Blumen und Quellen wieder. Es ist der Tag, an dem er im Isistempel Rosenblütchen aufs neue findet.

Der Dreitakt bei Hölderlin

Wir gestatten uns zwei Vorbemerkungen.

Um vergleichen zu können, bedarf es vorerst des Sichtbarmachens des Gleichen. Dies geschieht, indem wir nun auch die Folge dieser drei Perioden im Werke Hölderlins nachweisen. Dabei lassen wir uns aber auf eine Einzelinterpretation ein, obwohl, wie wir in der Einleitung betonten, dies schon von be-rufenster Seite geschehen ist.¹ Wir beschränken uns deshalb mehr auf eine Zusammenstellung des schon Geleisteten — freilich im Hinblick auf unsern Vergleich.

Sodann sei — angesichts der Einzigartigkeit von Hölderlins Dichtung — nochmals daran erinnert, dass das Wesen dieser

¹ Vgl. S. 8.

Dichter noch kaum erschlossen ist, wenn wir die Gliederung des Dreitaktes in ihrer Dichtung freilegen, sondern dass wir damit mehr ein Allgemeines erkennen, das sie mit ihrer Zeit verbindet. Von diesem Allgemeinen freilich ist das ganze Werk Hölderlins durchwirkt. Und es gilt, was Michel in seiner Biographie bemerkt: «In Hölderlins Dichtung ist etwas Ausserordentliches an Wissenschaft verleiht» (S. 144).

Schon die Einleitung zum «Thalia-Fragment» des Hyperion zeugt etwa davon: «Es giebt zwei Ideale unseres Daseyns: einen Zustand der höchsten Einfalt, wo unsre Bedürfnisse mit sich selbst, und mit unsern Kräften, und mit allem, womit wir in Verbindung stehen, *durch die blosse Organisation der Natur*, ohne unser Zuthun, gegenseitig zusammenstimmen, und ein Zustand der höchsten Bildung, wo dasselbe statt finden würde bey unendlich vervielfältigten und verstärkten Bedürfnissen und Kräften, *durch die Organisation, die wir uns selbst zu geben im Stande sind*. Die exzentrische Bahn, die der Mensch im Allgemeinen und Einzelnen, von einem Punkte (der mehr oder weniger reinen Einfalt) zum andern (der mehr oder weniger vollendeten Bildung) durchläuft, scheint sich, *nach ihren wesentlichen Richtungen*, immer gleich zu seyn» (II 53).

Der «Zustand der höchsten Einfalt» deckt sich mit der ersten, jener «der höchsten Bildung» mit der dritten Periode des Dreitaktes, und die «exzentrische Bahn, die der Mensch ... von einem Punkte ... zum andern ... durchläuft», vollzieht sich in der zweiten. In den Bogen dieser exzentrischen Bahn ist auch das Schicksal Hyperions der endgültigen Fassung gespannt — und zwar «im Allgemeinen und Einzelnen». Im einzelnen insofern, als er aus dem verträumten Pflanzendasein seiner Kindheit und später aus der Welt des liebenden Einverständnisses mit Diotima herausgerissen wird in eine Welt der Tat — und damit auch in eine Welt des Zwistes, der Schuld und der Not; doch am Schlusse kündigt sich eine neue, höhere Vereinigung alles Getrennten an, und der Roman schliesst mit dem Bekenntnis Hyperions: «Es *scheiden*¹ und *kehren*¹ im Herzen die Adern, und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles» (II 291).

Eine exzentrische Bahn von einem Punkte zum andern durchläuft Hyperion aber «im allgemeinen», indem sein Weg von Griechenland ausgeht und in Deutschland endigt. Damit ist ein Leitmotiv Hölderlinscher Dichtung und Prophetie genannt, das freilich auch seinerseits wieder in drei Perioden zerfällt. Es ist die Vorstellung, dass die Blüte Griechenlands einem ersten Reiche entspreche, dass wir seit deren Ende in einer Zwi-

¹ Vom Verfasser in Kursivschrift.

schenzeit leben, dass aber Deutschland, das Land der bewussten Klarheit, vom alten griechischen Feuer erfasst, dieses fassen werde, womit sich alle Geschichte vollendete. (Wie sich später von der Sprache her zeigen wird, hat dies nichts mit einer romantischen Schwärmerei zu tun, sondern es ist feste Gewissheit, ähnlich wie etwa Paulus in der Gewissheit lebte, dass die Wiederkunft Christi unmittelbar bevorstehe.)

Auch des Empedokles' Schicksal verläuft in diesem Dreitakt. Er war ein in die «Natur» Eingeweihter (wobei das Wort «Natur» in jenem letzten Sinne zu verstehen ist, wie ihn uns Martin Heidegger mit seiner Interpretation der Hymne «Wie wenn am Feiertage . . .» eröffnete: als das reine Sein des Heiligen überhaupt). Empedokles vergisst aber des gemässen Abstandes und vermisst sich im Wahn, über die Natur selbstherrlich verfügen zu können. Darum wird er von ihr verstossen und irrt als Entrechteter in der Fremde. Dann aber lässt er sich auf ein Schicksal ein, dem er eigentlich schon lange hätte stattgeben sollen: er opfert sich freiwillig der Natur, indem er sich in die reine Flamme des Ätna stürzt.

Dasselbe Verhältnis gilt endlich auch in den grossen Stromdichtungen Hölderlins. Auch die Ströme entspringen der Natur, wenn sie sich im Gebirge vom Quellgrund losreissen und sich in die Individuation, in die Sonderung, in den Einzellauf aufmachen. Doch schliesslich münden sie ins Meer und erfahren, selbst als Erfahrene nun, wieder den ursprünglichen Schoss alles Daseins.

Der Sinn des Dreitaktes

Warum zerfällt das Reich der Einheit überhaupt, wo doch das Zerfallene wieder auf eine neue Einheit zustrebt? Warum trennt sich, was sich doch wieder vereinigt? Warum wird in die Fremde verwiesen, was doch wieder auf eine Heimat angewiesen ist?

Setzt sich das absolute Ich Fichtes ein Nichtich, und beschränkt es sich dadurch selbst zu einem persönlichen Ich, so geschieht das um einer moralischen Betätigung willen. Durch die Kraft des moralischen Handelns soll das persönliche Ich das Nichtich und sich selbst überwinden und wieder zum absoluten Ich werden. Bei Novalis ist es einzig und allein das *Heimweh*, das alles Getrennte veranlasst, sich wieder zu vereinigen; ja, man muss sogar einsehen, dass bei Novalis der Takt der Vereinzelung, der Takt der Entfremdung zunächst einmal gerade darum angelegt ist, damit das Heimweh empfunden und darauf der *Genuss des Heimgangs* gekostet werden kann. «Wo

gehn wir denn hin?» fragt Heinrich von Ofterdingen seine tote Geliebte, die ihm erschienen ist, und er erhält zur Antwort: «Immer nach Hause» (I 229). Vom philosophischen Geist aber, an den Fichte höchste moralische Ansprüche stellt, sagt Novalis: «Ihn reizt das Fremdartige. Verwandlung des Fremden in ein Eignes, Zueignung ist also das unaufhörliche Geschäft des Geistes» (II 410). Und ein anderes Fragment besteht einfach aus dem schlichten Satz: «Die Philosophie ist eigentlich Heimweh — Trieb überall zu Hause zu sein» (III 162).

Ähnliches gilt zunächst auch von Hölderlin. Nur muss bei ihm von einer *Not* gesprochen werden, von einer Not der *Liebe*, die, damit sie sich in der Annäherung finde, immer wieder der Trennung bedarf. *Guardini* weist in seinem Hölderlin-Buch auf diese «Not des Daseins» hin, indem er schreibt: «Liebe kann nur sein, wenn Begegnung geschieht; Begegnung aber bedeutet, dass Zweiheit sei, und Zweiheit ist Trennung» (S. 325). Der *Hyperion* bringt manche Belege für dieses unabwendliche Gesetz. So, wenn von der Erde steht, sie sei «die immer treuer liebende Hälfte des Sonnengotts, ursprünglich vielleicht inniger mit ihm vereint, dann aber durch ein allwaltend Schicksaal geschieden von ihm, damit sie ihn suche, sich nähere, sich entferne und unter Lust und Trauer zur höchsten Schönheit reife» (II 153). So auch, wenn *Hyperion* an *Diotima* schreibt: «Ists nicht wahr! Ist nicht dem Herzen das genesende Leben mehr werth, als das reine, das die Krankheit noch nicht kennt? Erst wenn die Jugend hin ist, lieben wir sie, und dann erst, wenn die verlorne wiederkehrt, beglückt sie alle Tiefen der Seele» (II 232).

Empedokles aber sagt, Abschied nehmend zu seinem Volk:

«O lasst uns scheiden, ehe Thorheit uns
Und Alter scheidet, sind wir doch gewarnt,
Und Eines bleiben, die zu rechter Zeit
Aus eigner Kraft die Trennungsstunde wählten» (III 145).

Den Liebsten, die sich nahe wohnen auf getrenntesten Bergen, kann das Wasser nur darum die Gnade verleihen, «hinüberzugehen und wiederzukehren», weil die Berge «getrennteste» sind (vgl. «*Patmos*» IV 190).

So geschieht bei Hölderlin und Novalis zunächst einmal Trennung darum, dass immer wieder die Vereinigung als Liebe und Heimgang erfahren werden könne. Jeder Abkehr wohnt schon ursprünglich das Ziel der Rückkehr inne. Alle Entfremdung läuft auf eine Annäherung heraus.

Aber nicht nur darum zerfällt die erste Einheit. Denn diese

ist eine ursprüngliche, kreatürliche, selbstverständliche. Die neue Einheit aber soll eine erfahrene, eine geistig gewonnene und verstandene sein. Erfahren jedoch kann sie nur, wer von der Ferne ankommt; gewinnen nur, wer sie verloren hat; und nur der kann sie verstehen, der sich im gehörigen Abstand hält.

Die schon zitierte Einleitung zum Thalia-Fragment¹ macht dies für Hölderlin bereits deutlich. Es ist dort von zwei Idealen unseres Daseins die Rede. Von einem ersten Ideal, das «*durch die blosse Organisation der Natur*» gewährleistet sei, und von einem andern, das «*durch die Organisation, die wir uns selbst zu geben im Stande sind*», herbeigeführt werden soll. Dasselbe drückt Hölderlin in seinem Aufsatz »Grund zum Empedokles« folgendermassen aus: «... Aber dieses Leben ist nur im Gefühle und nicht für die Erkenntniss vorhanden. Soll es erkennbar seyn, so muss es (sich) dadurch darstellen, dass es im Übermasse der Innigkeit, wo sich die Entgegengesetzten verwechseln, sich trennt, dass das Organische, das sich zu sehr der Natur überliess, und sein Wesen, Bewusstseyn vergass, in das Extrem der Selbstthätigkeit und Kunst und Reflexion, die Natur hingegen wenigstens in ihren Wirkungen auf den reflectirenden Menschen in das Extrem des Aorgischen, des Unbegreiflichen, des Unföhlbaren, des Unbegrenzten übergeht, bis durch den Fortgang der entgegengesetzten Wechselwirkungen die beiden ursprünglich-einigen sich wie anfangs begegnen, nur dass die Natur organischer durch den bildenden, cultivirenden Menschen, überhaupt die Bildungstribe und Bildungskräfte, hingegen der Mensch aorgischer, allgemeiner, unendlicher geworden ist» (III 321 f.).

In dem berühmten Brief an Böhlendorff vom 4. Dezember 1801 (V 318 ff.) legt Hölderlin aber unter anderem dar, wie schwer der freie Gebrauch des Eigenen, des «Nationellen», sei, und dass erst, wer durch das Fremde gegangen, dieses Eigene lernen könne.

«Kolonie liebt, und tapfer Vergessen der Geist» (IV 405).

Diesen Vers erklärt schliesslich *Martin Heidegger* in seiner Interpretation der Hymne «Andenken» folgendermassen: «Die Kolonie ist das auf das Mutterland zurückweisende Tochterland. Indem der Geist Land solchen Wesens liebt, liebt er mittelbar und verborgen doch nur die Mutter». Und später: «Das tapfer Vergessen ist der wissende Mut zum Erfahren des Fremden um der künftigen Aneignung des Eigenen willen» (S. 278).

¹ Vgl. S. 17.

Aber auch Novalis geht nicht nur in die Fremde, damit er den Genuss des Heimgehens erlebe. Auch sein neues Heimischwerden will ein selbsttätiges, ein geistiges, ein verstandenes sein. So verlässt Hyazinth Rosenblütchen, mit dem er in den selbstverständlichen und fraglosen Kreis seiner Jugend eingelassen war, um selber im Isistempel das Geheimnis weiblichen Wesens zu suchen — und er findet, ein Wissender nun, Rosenblütchen. Ebenso verlässt Heinrich von Ofterdingen seine Heimat um eines vergeistigteren Vaterlandes willen. Dasselbe Verhältnis schillert schliesslich durch viele von Hardenbergs Fragmenten hindurch; einige Beispiele mögen dies belegen:

«In der künftigen Welt ist alles wie in der ehemaligen Welt — und doch alles ganz anders. Die künftige Welt ist das *ver-nünftige* Chaos — das Chaos, das sich selbst durchdrang — in sich und ausser sich ist — Chaos² oder ∞ (III 97). «Der Übergang von Monotonie zur Harmonie wird freilich durch Disharmonie gehen — und nur am Ende wird eine Harmonie entstehen» (II 336). «Die Körperwelt ist die *prosaische* — der blosse (rohe) Raum ist Anfangspoem. Endpoem wird der gebildete Raum sein» (III 113). «Die transzendente Poesie ist aus Philosophie und Poesie gemischt» (II 327).

Der Sinn des Dreitaktes ist also bei Hölderlin und Novalis ein doppelter. Zunächst geht es darum, durch die Trennung die Möglichkeit der Begegnung zu gewinnen. Dann aber soll das neue Reich der Einheit ein anderes sein als das erste: selbst-erworben und durch den eigenen Geist getragen.

Dass dieses zukünftige Reich jedoch im Sprechen beider nicht nur eine Spekulation sei, sondern eine Realität, von der Hölderlins Dichten heimgesucht wurde, und die Novalis selber aufsuchte, dies soll deutlich werden, wenn wir das sprachliche Verhalten dieser beiden Dichter und ihr Verhältnis zur Sprache überhaupt aufzeigen. Dann freilich wird sich erweisen, dass da, wo dieses neue Reich sprachlich verwirklicht werden möchte, die Sprache aufhört. Und der Takt des Zerfalls wird so durch ein drittes motiviert werden: dadurch, dass nur in ihm Sprache möglich ist.

Nachdem nun aber der Dreitakt in beider Werk als ein gleiches nachgewiesen wurde, sollen vorerst für Hölderlin und Novalis wesensgemässe Unterschiede an ihm offenbar werden — und zwar zunächst einmal da, wo das erste Reich in das zweite übergeht.

3. Die Vereinzelung

Ursprung und Gang in die Fremde

Bei Hölderlin und Novalis, so haben wir gesehen, zerfällt das erste Reich; und bei beiden vereinzelt sich dabei, was ehemals ungeschieden war. Ein anderes jedoch ist die Vereinzelung bei Hölderlin, die sich unter den Wehen und Schrecken einer Geburt zu vollziehen scheint; ein anderes diese bei Novalis, die leicht und widerstandslos geschieht. Dort ist von einem Ursprung zu sprechen, hier von einem Gang in die Fremde.

Mit welchen Mühen sich vom Mutterschosse befreit, was in ihm verstrickt war, zeigt sich etwa da, wo Hölderlin das Entspringen des «Rheines» beschreibt:

«Jetzt aber, drinn im Gebirg,
Tief unter den silbernen Gipfeln,
Und unter fröhlichem Grün,
Wo die Wälder schauernd zu ihm
Und der Felsen Häupter übereinander
Hinabschaun, taglang, dort
Im kältesten Abgrund hört'
Ich um Erlösung jammern
Den Jüngling, es hörten ihn, wie er tobt',
Und die Mutter Erd' anklagt'
Und den Donnerer, der ihn gezeuget,
Erbarmend die Eltern, doch
Die Sterblichen flohn von dem Ort,
Denn furchtbar war, da lichtlos er
In den Fesseln sich wälzte,
Das Rasen des Halbgotts» (IV 172 f.).

Vom selben Ursprungsgeschehen spricht die Ode «Ganymed»:

«Schon tönets aber ihm in der Brust. Tief quillts,
Wie damals, als hoch oben im Fels er schlief,
Ihm auf. Im Zorne reinigt aber
Sich der Gefesselte nun, nun eilt er

Der Linkische; der spottet der Schlaken nun
Und nimmt und bricht und wirft die Zerbrochenen
Zorntrunken, spielend, dort und da zum
Schauenden Ufer, und bei des Fremdlings

Besondrer Stimme stehen die Heerden auf,
Es regen sich die Wälder, es hört tief Land
Den Stromgeist fern, und schauernd regt im
Nabel der Erde der Geist sich wieder» (IV 69).

Solche ursprüngliche Vereinzelung ist aber nie etwas Willkürliches, nie ein frei gewählter Gang in die Fremde. Ihr eignet immer das Schicksalhafte, das Unabwendliche des Hinausmüssens. So tönt «es» dem gefesselten Strom in der Brust, und tief quillt «es» ihm auf — dieses «es» aber nötigt ihn, sich zu befreien: es ist die «Natur», der Grund alles Daseins selbst, die ihn hinaustreibt. Und überall wird, was bei Hölderlin in die Vereinzelung geht, derart in die Vereinzelung, Trennung oder Individuation geschickt oder getrieben, geworfen oder gerissen. Schon im «Hyperion» ist es eigentlich Diotima, die das erste Wort der Trennung spricht. Sie möchte Hyperion hinaus schicken in das grosse Erziehungswerk an seinem Volke. «Dein Herz», so sagt sie zu ihm, «hat endlich Frieden gefunden. Ich will es glauben. Ich versteh es. Aber denkst Du wirklich, dass Du nun am Ende seyst? Willst Du dich verschliessen in den Himmel deiner Liebe, und die Welt, die Deiner bedurfte, verdorren und erkalten lassen unter Dir?» (II 197). Dem zurückbleibenden Mädchen aber sagt der Dichter in der Elegie «An einen Baum»:

«Lass mich, lass mich, ich muss — lebwohl! Es reisst mich
in's Leben» (II 41 St. 1).

In der Ode «Der Mensch» heisst es:

«Von seines Ufers duftender Wiese muss
Ins blüthenlose Wasser hinaus der Mensch» (III 9).

Und in der Patmos-Hymne wird die Ausschickung der Jünger, die «nicht fassen können / Einander mehr», als der «Wurf des Säemanns» bezeichnet (IV 195).

Die Vereinzelung hat bei Hölderlin je einen Ursprungscharakter. Wie bei jedem echten Ursprung sind auch hierbei zwei Merkmale zu beobachten: die Mühsal, mit der das Entsprungene sich vom Mutterboden trennt oder vielmehr getrennt wird — die Geburtswehen sozusagen; sodann das Schicksalhafte, das das Entsprungene erleidet, indem es hinausgetrieben, hinausgeworfen oder hinausgerissen wird. Eine Strophe aus der Ode «Stimme des Volks» (zweite Fassung) möge das noch einmal belegen:

¹ Bedeutung von St. vgl. S. 132.

«Und, nicht des Adlers Jungen allein, sie wirft
Der Vater aus dem Neste, damit sie nicht
Zu lang ihm bleiben, uns auch treibt mit
Richtigem Stachel hinaus der Herrscher» (IV 143).

Ein ganz anderes Bild zeigt sich bei Novalis. Zwar fügt sich «Heinrich von Ofterdingen» den Reiseplänen seiner Mutter, wenn er seine Heimat verlässt; doch er war «über die Massen erfreut, in ein Land zu kommen, was er schon lange nach den Erzählungen seiner Mutter und mancher Reisenden, wie ein irdisches Paradies sich gedacht, und wohin er oft vergebens sich gewünscht hatte» (I 109). Freilich empfindet er beim Weggang eine «wehmütige Stimmung», und es wird ihm klar, «was Trennung sei» (I 110); allein «an der Schwelle der Ferne, in die er oft vergebens von den nahen Bergen geschaut . . . hatte», ist er im Begriffe, «sich in ihre blaue Flut zu tauchen,» (I 111). Und so wird alles, was bei Novalis in die Fremde geht, nicht in diese hineingetrieben oder hinausgeworfen, sondern es begibt sich selbst in dieselbe. (Gewiss ist dabei auch immer wieder von einer wehmütigen Trauer die Rede; doch es gilt zu bedenken, dass ja zunächst einmal die Trennung bei Novalis gerade daraufhin angelegt ist, diese Stimmung der Wehmut und des Heimwehs empfinden zu können.)

Wie wenig es sich hier um einen mühevoll erlittenen Ursprung handelt, sondern immer um ein freiwilliges Hinausgehen, mag die eine Meinung verdeutlichen, die hinter unzähligen Fragmenten Hardenbergs steht, in denen er von einer *Verkörperung* spricht. Hierbei ist ein kleiner Exkurs notwendig. Fichtes absolutes Ich setzt sich ein Nichtich, die Welt der Dinge und beschränkt sich dadurch selbst zu einem persönlichen Ich. Fichtes erstes Reich der Einheit ist ein stoffloses, ein geistiges, ein «unendliches Ichbewusstsein». Auch Novalis geht in seinen Fragmenten von einem derart körperlosen, noch unbedingten Reiche aus. Nur bezeichnet er, der Fichtes Lehre ganz ins Stimmungsmässige übertrug oder dann in ein willkürliches «Glasperlenspiel» auflöste, dieses erste Reich entweder als «Gemüt», «Phantasie», «Innen», oder dann als «blosser Raum», «Chaos», «Flüssiges», «Musik», «Luft», «Nichts» etc. Vor allem aber kann bei Novalis, wenn man den Sinn aus der Gesamtheit seiner Fragmente herauszulesen versucht, kaum von einem Akt der Setzung gesprochen werden, insofern das Wort «Setzung» immer auch ein Sich-Entgegenstellen einbezieht, und damit einen Gegenstand, der als Aufgabe (bei Fichte als eine moralische) gegenübersteht. Bei Novalis setzt sich, was dem absoluten Ich Fichtes entspricht, keine widerständige Ding-

welt entgegen, sondern es *verkörpert* sich selbst, schlägt sich in Substanz nieder, *geht selbst in die Fremde* der Materie. Um diese Vorstellung kreist eine grosse Zahl von Hardenbergs Fragmenten. Wir geben nur einige Beispiele: «Das Äussere ist ein in Geheimniszustand erhobnes Innre —» (III 103); «Ein Körper ist ein konsonierter Raum» (III 113); «Eine sinnlich wahrnehmbare, zur Maschine gewordene Einbildungskraft ist die Welt» (III 71 f.). Am krassesten zeigt sich der Unterschied zwischen diesem willkürlichen Gang in die Vereinzelung der Dingwelt und dem erleidenden Ursprungsgeschehen Hölderlins da, wo Novalis vom «magischen Idealismus» spricht. Der magische Idealismus fände dann seine Verwirklichung, wenn auch das menschliche Gemüt, wenn auch unsere Phantasie sich derart verkörpern könnten. In einem solchen Schlaraffenland müsste sich das, was wir immer wünschen, zu Substanz verdichten und real werden. «Dann», schreibt Novalis, «wird der Mensch erst wahrhaftig unabhängig von der Natur, vielleicht imstande sogar sein, verlorne Glieder zu restaurieren» (II 369), und eine andere Stelle lautet: «Ist unser Körper selbst nichts als eine gemeinschaftliche Zentralwirkung unsrer Sinne, ... so hängt's ja nur von uns ab — uns einen Körper zu geben, welchen wir wollen» (II 369 f.).

Darin zeigt sich also der erste grosse Unterschied zwischen Hölderlin und Novalis, dass hier die Vereinzelung als Ursprungerleidnis geschieht, und dass sie dort aus einem willkürlichen Gang in die Fremde besteht; dass hier das einzelne aus dem Reich der Einheit (bei Hölderlin: die «Natur») getrieben oder geworfen wird, während sich dort das Eine (bei Novalis: das Gemüt, die Seele, der blosser Raum etc. etc.) selbst verkörpert, selbst sich in Materie verwandelt. Dieser Unterschied aber ist nicht ohne Folgen.

Kluft und Identität

Was bei Hölderlin derart in die Fremde ausgestossen wurde, bleibt wie durch eine Kluft vom Ursprungsgrund getrennt, es bleibt verstossen und findet nicht selbst wieder zurück. Wo sich indessen bei Novalis das Eine in die Vereinzelung verfügt, wo es sich als gesonderte Substanz verwirklicht, besteht zwischen dem Besonderen und dem Einen, zwischen der Verwirklichung und dem Sich-Verwirklichten stets das Verhältnis der Identität. Wiederum sind es sehr viele und verschiedene Fragmente, die diesem Identitätsverhältnis Ausdruck verleihen. So etwa, wenn es heisst: «Alles ist sich gegenseitig Symptom. Töne und Stri-

che sind . . . am bequemsten zur Bezeichnung des Universums» (III 224); oder: «Sie (die Mathematik) ist vielleicht nichts als die exoterisierte, zu einem äussern Objekt und Organ gemachte Seelenkraft des Verstandes — ein realisierter und objektivierter Verstand . . . unsere Seele soll repräsentabel werden» (III 71).¹

So wie in diesen Fragmenten Hardenbergs der innige Zusammenhang zwischen dem Einen und dem einzelnen festzustellen ist, so besteht zwischen dem einzelnen Menschen, der in seinen Romanen in die Fremde geht, und der verlassenen Heimat je noch ein enges Verwandtschaftsverhältnis. Es sind jene seltsamen Fremdlinge und Einsiedler, denen wir bei Novalis immer wieder begegnen, und die, obwohl Fremde, immer wieder so vertraut wirken und Ahnung und Erinnerung wachrufen — deshalb, weil sie mit der alten Heimat in einem geheimnisvollen Einverständnis leben. Zu ihnen gehören der alte Bergmann, der Graf von Hohenzollern, Klingsohr und Sylvester im «Ofterdingen», sodann der Lehrer in den «Lehrlingen zu Sais»; aber eigentlich sind auch die Lehrlinge selbst von dieser Art, und Heinrich von Ofterdingen wird es immer mehr; ja, wenn man näher hinschaut, rücken alle Gestalten Hardenbergs in diesen Bereich, hinter dem sich unmittelbar das Eine befindet. So ist bei Novalis das «Fremde» (sei es nun in der Gestalt der fremden Substanz oder des Fremdlings) nichts als ein Zeichen der Heimat; und er schreibt, «dass alle Sensationen des Fremden — Kooperationen der Weltseele seien» (III 161).

Gerade das Gegenteil ist bei Hölderlin der Fall. Wer bei ihm in die Vereinzelung getrieben, irrt vaterlandslos in der Fremde:

¹ Allerdings liegt dieser Nexus von «Innen» und «Aussen» manchen Erkenntnissen Hardenbergs zugrunde, denen sich auch die heutige Wissenschaft nicht mehr verschliesst. So gilt zum Beispiel — in bedingtem Masse — in der neueren Medizin, was Novalis von der Krankheit schreibt: «Die meisten Krankheiten sind kompliziert, und sowohl in der Seele als im Körper, wie in den festen Teilen und den Säften zugleich der Sitz des Übels zu suchen» (III 144). [Vgl. dazu: Walter H. von Wyss: Psychophysiologische Probleme in der Medizin; Basel 1944.] Ebenso gälte in einer neuen Philosophie phänomenologischer Richtung etwa folgende, in eine Frage gekleidete Meinung, die ein Lehrling zu Sais äussert: «Drückt nicht die ganze Natur, so gut wie das Gesicht und die Gebärden, der Puls und die Farben, den Zustand eines jeden der höheren, wunderbaren Wesen aus, die wir Menschen nennen? Wird nicht der Fels ein eigentümliches Du, eben wenn ich ihn anrede? Und was bin ich anders als der Strom, wenn ich wehmütig in seine Wellen hinabschaue, und die Gedanken in seinem Gleiten verliere?» (I 32). [Vgl. dazu: Gaston Bachelard: *L'Eau et les Rêves, Essai sur l'imagination de la matière*; Paris 1942. *La Psychanalyse du Feu*; Paris 1938.]

«Zu euch vielleicht, ihr Inseln, geräth noch einst
Ein heimathloser Sänger; denn wandern muss
Von Fremden er zu Fremden, und die
Erde, die freie, sie muss ja leider!

Statt Vaterlands ihm dienen, so lang er lebt, . . .» (III 55).

Arm und gesanglos ist sein Leben; er ist nicht mehr verständigt und weiss von keinem Ausgang aus dieser Not:

«Klanglos ists, armer Mann, in der Halle dir,
Und gleich den Unbegrabenen irrest du
Unstät und suchest Ruh' und niemand
Weiss den beschiedenen Weg zu weisen —» (IV 134).

«... Aber
Furchtbar ungastlich windet
Sich durch den Garten die Irre,
Die augenlose, da den Ausgang
Mit reinen Händen kaum
Erfindet, ein Mensch . . .» (IV 216).

Und in «Sorgen und in Irren» muss er «vertrauern» (III 58). «Im Zwist verzehrt er sich» (III 9). Und «die knechtische jetzt alles, die Sorge zwingt» (IV 20). Und überall wirkt trennend «die gewurzelte / Ungestalte die Furcht» (IV 30).

So wird das einzelne bei Hölderlin nicht nur in die Fremde ausgestossen, sondern es wird verstossen und erlebt die Schrecken und die Not der Verbannung. Das einzelne bei Novalis dagegen *repräsentiert* die Heimat. Auf der einen Seite tut sich eine unüberwindliche Kluft auf, auf der andern besteht das Verhältnis der Identität.

Diese Identität hat aber bei Novalis noch eine weitere Folge. Repräsentiert das einzelne immer die eine Mitte, so ist es auch unter sich identisch. Ähnlich wie es in Hermann Hesses «Glasperlenspiel» geschieht, übersetzt daher Novalis in seinen Fragmenten eine Erscheinung in die andere; bei ihm ist «der Vergleich selbstherrlich geworden» (Heilborn: S. 135). Zwei Beispiele mögen genügen: «Die Rechtslehre entspricht der Physiologie, die Moral der Psychologie. Die Vernunftgesetze der Recht- und Sittenlehre in Naturgesetze verwandelt, geben die Grundsätze der Physiologie und Psychologie» (II 31). «Mund und Augen haben eine ähnliche Form. Die Wimpern sind die Lippen, der Apfel die Zunge und der Gaum, und der Stern die Kehle. Die Nase ist die Stirn des Mundes — und die Stirn die Nase der Augen. Jedes Auge hat sein Kinn am Wangenknochen» (III 129).

In derselben, oft nicht mehr zu unterscheidenden Weise verfließen auch in Hardenbergs Dichtung die Gestalten und ihr Schicksal in dieser Identität. Heinrich von Ofterdingen träumt, was sein Vater erlebte. Sein eigenes Leben aber findet er bereits in einem Buche aufgezeichnet (I 169). Der Schluss dieser Lebensbeschreibung fehlt freilich — doch auch der Roman «Heinrich von Ofterdingen» findet keinen Schluss. Das Leben Heinrichs ist aber auch mit jenem Klingsohrs identisch. Beiden stirbt Frau oder Braut in jungen Jahren; beide sind sie Poeten und fühlen sich gänzlich verwandt. Die Braut Heinrichs aber ist Klingsohrs Tochter. Sie erscheint ihm nach ihrem Tode und führt ihn zu Sylvester. Sylvester jedoch, so ahnt man, kann nur wieder Klingsohr sein usw. Zur vollständigen Auflösung führen diese Identitätsverhältnisse in «Klingsohrs Märchen». Doch wir gehen auf dieses erst in der Stiluntersuchung ein.¹ Wir erinnern dagegen an den gereimten Schluss der fünften Hymne an die Nacht, bei dem es kaum auszumachen ist, ob sich der Dichter an Jesus oder an Sophie wende.²

Wiederum ist bei Hölderlin gerade das Gegenteil zu beobachten. Das in die Fremde Gestossene hat sein eigenes und nur ihm zugewiesenes Schicksal, und es wandelt «offnen Augs auf eigenen Pfaden» (IV 142). Vom Rhein, der nach Asia ziehen möchte, aber gegen Norden umbiegen muss, ist gesagt:

«Und anderes hoffte der, als droben von den Brüdern,
Dem Tessin und dem Rhodanus
Er schied und wandern wollt', und ungeduldig ihn
Nach Asia trieb die königliche Seele.
Doch unverständlich ist
Das Wünschen vor dem Schicksaal» (IV 173).

Und Panthea spricht im «Empedokles», des Rangunterschiedes zwischen ihr und dem Helden eingedenk:

¹ Vgl. S. 91.

² Wie sehr diese mystische Identitätsschau der Wesenheit Hardenbergs entsprach, beweist seine Biographie. Er *erlebte* auch fortwährend solche Identität. Wir nennen nur die entscheidende Begegnung mit der 13-jährigen *Sophie von Kühn* und jene mit *Tieck*. Sophie, diese zarte und vage Mädchengestalt, war ihm kaum etwas anderes als eine Spiegelung des eigenen Gemütes. Seiner Liebe zu ihr eignet etwas durchaus Narzisstisches; denn er fand in ihr nicht ein Du, sondern sich selbst. Über die Begegnung mit Tieck aber schreibt Dorothea Veit an Schleiermacher: «...er ist ganz toll in Tieck und in seine Frau, als Tiecks Frau, verliebt und verachtet alles übrige» («Urteile», in unserer Novalis-Ausgabe IV 460). Und Novalis selbst gesteht in seinem ersten Brief, den er an Tieck sendet: «Noch hat mich keiner so leise und doch so überall angeregt wie Du. Jedes Wort von Dir versteh ich ganz. Nirgend stoss ich auch nur von weitem an» (IV 294).

«... O mache mich
Nicht stolz, und fürchte, wie für ihn, für mich nicht!
Ich bin nicht er, und wenn er untergeht,
So kann sein Untergang der meinige
Nicht seyn, denn gross ist auch der Tod der Grossen.
Und will der Waffenträger mit dem Helden
Durch Eine Schiksaalsflamme gehn, so muss
Der eine, wie der andere, dazu
Berufen seyn. Was diesem Manne widerfährt,
Das, glaube mir, das widerfährt nur ihm, ...» (III 80).

Wir haben die Vereinzelung bei Novalis als willkürlichen Gang in die Fremde begriffen, wobei aber das so fremd Gewordene in einem Identitätsverhältnis zur Heimat steht und diese verkörpert, repräsentiert. Die Vereinzelung Hölderlins lernten wir indessen als eine ursprüngliche Ausstossung kennen, dann aber immer mehr als eine Verstossung, wobei das Verstossene durch einen Abgrund, eine unüberwindliche Kluft vom Grund des Einen getrennt bleibt. Diese Verschiedenheit wird auch bedeutsam sein, wo wir uns im folgenden der im tiefsten Wesen sich unterscheidenden Art zuwenden, in der bei beiden wieder ein neues Reich der Einheit entstehen soll.

4. K u n f t u n d F l u c h t

Darum, haben wir gesagt, zerfalle das erste Reich, damit ein neues, selbsterworbenes und durch den eigenen Geist getragenes entstehe. Bei Novalis ist der Vorgang, in welchem dieses geschieht (und den wir noch an seinem Werke nachweisen werden), leicht einzusehen. Das Ausgesonderte wird sich derart verflüchtigen, dass es jede Besonderheit verliert und ebenso allgemein wird wie das Eine. Der Fremdling wird sich derart zu vergeistigen versuchen, dass die Weite seines Geistes die alte Heimat umfassen könne. Sein Gemüt wird er so vertiefen wollen, dass in seiner Erinnerung alle Ströme der Zeit aufgehoben seien.

Wie aber soll es bei Hölderlin zu einem neuen Reich der Einheit kommen, wie soll bei ihm das alte Reich im Geiste getragen werden, wo doch der einzelne verstossen ist, und wo zwischen diesem und dem einen Grund ein Abgrund klafft? Nur so, indem der Grund, die «Natur», das Heilige diesen Abgrund selbst überwindet, indem es auf den einzelnen wieder zukommt, indem es selber ihn aufsucht. Aber kann dann noch von einer

Selbsterwerbung gesprochen werden? Insofern doch, als der einzelne sich dem Kommenden öffnen, der Heimsuchung stattgeben muss, als er das Heilige auf sich zu nehmen und seine Wesenslast zu tragen gewillt sein muss.

Immer wieder spricht Hölderlin von dieser auf ihn zukommenden Wiederkunft, von dieser Zukunft des Heiligen. (Und wie die sprachliche Analyse zeigen wird, handelt es sich dabei nicht um Rhetorik, sondern um eine unmittelbare Betroffenheit von numinosen Mächten.) So steht etwa in der Hymne «Wie wenn am Feiertage...»:

«Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,
Und was ich sah, das Heilige sei mein Wort» (IV 151).

Oder im «Archipelagus»:

«Wieder, wie vormals oft, bei Hellas blühenden Kindern,
Wehet in neuer Zeit und über freierer Stirne
Uns der Geist der Natur, der fernherwandelnde, ...» (IV 99).

Damit ist die schon erwähnte Erwartung Hölderlins genannt¹, dass das griechische Feuer im deutschen Raum eine neue Heimstatt finden werde. Aber auch dieses wird selbst wiederkehren, und es kann nicht mit eigener Hand entzündet werden. Dazu noch einmal zwei Belege. Der eine wieder aus dem «Archipelagus»:

«Köstliche Frühlingszeit im Griechenland! wenn unser
Herbst kömmt, wenn ihr gereift, ihr Geister alle der Vorwelt!
Wiederkehret und siehe! des Jahrs Vollendung ist nahe!»
(IV 100).

Und der andere aus der Hymne «Die Wanderung»:

«... , euch einzuladen
Bin ich zu euch, ihr Gratien Griechenlands,
Ihr Himmelstöchter, gegangen,
Dass, wenn die Reise zu weit nicht ist,
Zu uns ihr kommet, ihr Holden!» (IV 170).

So geschieht aber auch die Herabkunft der Götter, welche für Hölderlin nichts anderes als verschiedene, genau umrissene Wesensbereiche des Heiligen darstellen, und welche zu besonderen Zeiten «geneigt» sind, bei den Menschen wieder Einkehr zu halten:

¹ Vgl. S. 17 f.

«Denn sieh! es ist der Abend der Zeit,
Die Stunde wo die Wanderer lenken zu der Ruhstatt.
Es kehrt bald Ein Gott um den anderen ein»
(«Versöhnender, der du nimmer geglaubt . . .», IV 344).

«Vom Äther aber fällt
Das treue Bild und Göttersprüche reegen
Unzählbare von ihm, und es tönt im innersten Haine»
(«Germanien» IV 182).

Zu diesem Wissen um die Herabkunft des Heiligen gehört auch das Bild des Gewitters und vor allem des treffenden Blitzes, in welchem Hölderlin diesem Geschehen immer wieder Ausdruck verleiht:

«... wohlgestalt stehn
Die betroffenen Berge. Gezeichnet
Sind ihre Stirnen. Denn es traf
Sie, da den Donnerer hielt
Unzärtlich die gerade Tochter
Des Gottes bebender Stral»
(«Aus dem Motivkreis der Titanen» IV 215).

«So fiel, wie Dichter sagen, da sie sichtbar
Den Gott zu sehen begehrte, sein Blitz auf Semeles Haupt,
Und die göttlichgetroffene gebahr,
Die Frucht des Gewitters, den heiligen Bacchus»
(«Wie wenn am Feiertage . . .» IV 153).

Der Verstossene, der in der Fremde die Not der Verbannung erleidet, hat also auszuharren, bis das Heilige ihn wieder trifft. Er vermag die Heimat nicht selber aufzusuchen, und er soll warten, bis ihn das Heilige selbst heimsucht. Und wehe, wenn er sich nicht bescheidet, wenn er sich vermisst und den Abgrund selbst überwinden und das Heilige selber erobern will. Dann erfährt er das Schicksal der Titanen, der Himmelsstürmenden:

«(. . .
Und sag ich gleich . . .
Ich sei genagt, die Himmlischen zu schauen,
Sie selbst, sie werfen mich tief unter die Lebenden alle,
Den falschen Priester ins Dunkel, dass ich, aus Nächten
Das warnend ängstige Lied [herauf,
Den Unerfahrenen singe.)»
(«Wie wenn am Feiertage . . .» IV 335 A. 1).

¹ Bedeutung von A. vgl. S. 132.

Und doch kann in einem gewissen Masse davon gesprochen werden, dass der einzelne diese neue Vereinigung mit dem Heiligen selbst gewinne. Darum nämlich, weil er sich diesem öffnen, weil er ihm Einlass gewähren muss:

«Ach! wie ein Knabe seh ich zu Boden oft,
Such in der Höhle Rettung von dir, und möcht',
Ich Blöder, eine Stelle finden,
Alleserschütterer! wo du nicht wärest.

Lass endlich, Vater! offenen Augs mich dir
Begegnen! ...»

(«Der Zeitgeist» III 10).

Und darum auch, weil er das ihm Geneigte zu ertragen, weil er das Unfassliche zu fassen gewillt sein muss:

«Denn schwer ist zu tragen
Das Unglück, aber schwerer das Glück»

(«Der Rhein» IV 179).

«Nah ist
Und schwer zu fassen der Gott»

(«Patmos» IV 190).

Diese Haltung des Offenseins und der Fassung kommt bei Hölderlin vor allem den Dichtern zu. Wir fügen dafür eine Stelle aus der Hymne «Wie wenn am Feiertage ...» bei, die zugleich noch einmal das Bild des Gewitters belegt, in welchem Hölderlin die Herabkunft des Heiligen immer wieder schaut:

«Doch uns gebührt es, unter Gottes Gewittern,
Ihr Dichter! mit entblösstem Haupte zu stehen,
Des Vaters Stral, ihn selbst, mit eigner Hand
Zu fassen und dem Volk ins Lied
Gehüllt die himmlische Gaabe zu reichen» (IV 153).

Die neue Einheit vollzieht sich also bei Hölderlin durch eine Kunt des Heiligen; sie vollzieht sich dadurch, dass das Heilige den einzelnen,¹ der sich ihm öffnet, begeistert.

Ganz anders liegen die Verhältnisse bei Novalis. Hier ist von keiner Kunt zu sprechen, sondern von einer Flucht — von einer Flucht in das Allgemeine, in das Weite, in die Erinnerung.

¹ Hier müsste freilich auch noch vom «Chor» die Rede sein, zu dem sich die einzelnen in der neuen Zeit der Vollendung zusammenschliessen, um das Übermass der Schickung zu ertragen. Doch kommen wir darauf erst später zurück. Vgl. S. 122.

Bei ihm harrt das einzelne keiner Begeisterung, sondern es vergeistigt sich selbst.

Schon aus seinen Fragmenten ist herauszulesen, wie er das Besondere so zu erweitern trachtet, dass es das anfänglich Ganze nicht nur verkörpert, sondern in seiner Ganzheit zu umspannen vermag. Er ist bestrebt, das Zeichen, das das Allgemeine bereits repräsentiert, selbst dermassen zu verallgemeinern, dass es — jeden Individualcharakters bar — in seiner Allgemeinheit mit dem ersten Allgemeinen zusammenfalle. Das ist wohl gemeint, wenn er schreibt: «Die transzendente Poesie ist aus Philosophie und Poesie gemischt» (II 327). In einer solchen Poesie müsste das «Gedichtete» so flüchtig sein, dass es eben so allgemein wäre wie etwa der philosophische Terminus «sein». Der «poeta philosophus» (III 145) hätte dies wohl zu leisten. In diesen Bereich gehört auch ein Fragment wie: «Jeder durchsichtige Körper ist in einem höhern Zustande —» (III 309). Ein durchsichtiger Körper ist freilich noch ein Körper, aber in ihm ist alles Individuelle schon derart ausgelöscht, dass er das Allgemeine beinahe ideal verkörpert. Hierhin gehört auch Hardenbergs ungemeines Interesse für die Mathematik. Sie drückt das Besondere allgemeiner aus als das allgemeinste Wort, und darum kann Novalis sagen: «Alle Wissenschaften sollen Mathematik werden.» Und etwas später: «Unsre Buchstaben sollen Zahlen, unsre Sprache Arithmetik werden» (III 18). Am besten verdeutlicht das hier Gemeinte wohl folgendes Fragment: «Das Allgemeine wird am besten durch Nichts, 0 ausgedrückt»¹ (III 226).

Wir sind hier bei jenem Paradoxon angelangt, dem manche Deutung des Werks von Novalis zum Opfer fiel. Auf was kommt es ihm letztlich eigentlich an? Auf den Ausdruck und damit noch auf ein Etwas? Oder auf eine gänzliche Verflüchtigung ins Stofflose, ins Nichts des «Nichts-mehr» und des «Noch-nichts» des ersten Reiches? Auch *Fauteck* schwankt hier in seiner «Sprachtheorie», wenn er einmal schreibt, Novalis wolle zurückkehren in die dunkle Flut der Unendlichkeit (S. 101), aber später bemerkt, man habe bei ihm immer zu sehr das Allgemeine und nicht das Besondere, zu sehr das Nichts und nicht das Etwas betont (S. 182). Sicher will Novalis *nicht zurückkehren* in das stofflose Nichts des ersten Reiches. Er möchte im besonnenen Ausdruck verharren und sucht nicht das Vergessen, indem er in eine unendliche Flut zurücktauchte. Das neue Reich soll ja ein *geistig* gewonnenes sein. Damit aber die neue Einheit entstehe, versucht er, das Nichts selbst auszudrücken,

¹ Vom Verf. in Kursivschrift.

das Stofflose ideal zu verkörpern — was an sich paradox ist. Wir sind hier an jenem Punkte, wo in der Mystik das Bild der Rose auftaucht¹; der Gang unserer Untersuchung selbst wird aber hier an die Grenzen des sprachlich Formulierbaren stossen.

Einstweilen lebt aber Novalis noch in einer Welt der massiven Körper. Deshalb wird er nicht müde, der Dignität der Verflüchtigung Erwähnung zu tun — einer Verflüchtigung freilich, die nicht bis zum Nichts, sondern bis zum Ausdruck des Nichts führen soll. So schreibt er etwa: «Der ferne Körper löst sich wieder im Raum auf — verschwindet im Raum... Alles soll wieder Raum werden» (III 113); oder: «Das Universalisieren oder Philosophistisieren eines spezifischen Begriffs oder Bildes ist nichts als ein Ätherisieren, ein Verluftigen — Vergeistigen eines Spezifikums — oder Individuums» (III 159); oder gar: «Luftvernichtung ist Herstellung des Reichs Gottes» (III 346). Aus demselben Grunde reflektiert Novalis auch immer wieder über die Krankheit, die den Körper zum Schwinden bringt, und er schreibt: «Ein absoluter Trieb nach Vollendung und Vollständigkeit ist Krankheit, sobald er sich zerstörend und abgeneigt gegen das Unvollendete... zeigt» (III 227). Im Märchen Klingsohrs schliesslich löst sich die Tochter Arcturs geradezu in Licht auf: «sie lag an seidnen Polstern auf einem Throne, der von einem grossen Schwefelkristall künstlich erbaut war, und einige Mädchen rieben emsig ihre zarten Glieder, die wie aus Milch und Purpur zusammengefloßen schienen. Nach allen Seiten strömte unter den Händen der Mädchen das reizende Licht von ihr aus, was den Palast so wunderbar erleuchtete» (I 195). Und in den «Hymnen an die Nacht» bittet der Dichter die tote Geliebte: «— zehre mit Geisterglut meinen Leib, dass ich luftig mit dir inniger mich mische und dass ewig die Brautnacht währt» (I 561). Wie aber der Denker Novalis die Verflüchtigung nur bis zum Ausdruck des Nichts führen möchte, so sucht auch der Dichter in den «Hymnen an die Nacht» nicht ein unmittelbares Vergessen in der Flut des Dunkels. Er sucht im Gegenteil ein Vergessen, das er *bewusst* geniessen und aussprechen kann, er sucht eine Selbstaufgabe, die er immer selbst fühlen und dichterisch gestalten kann — was ebenso paradox ist wie der Ausdruck des Nichts. Doch dieses paradoxe Anliegen gilt es immer vor Augen zu halten, wo wir uns im folgenden seiner ganzen Dichtung zuwenden.

¹ Vgl. dazu: *Romano Guardini: Vision und Dichtung*, Tübingen 1946.

Hier muss einmal auffallen, dass seine Fremdlinge nicht in die Fremde ziehen, um, erfahrener, in die alte Heimat wieder eingehen zu können. Sie ziehen in die Fremde, um in ihrer Weite selbst die neue Heimat zu finden. Sie gehen von einer Mitte aus und suchen in der Gegensphäre der Ferne eine neue Einheit, die diese Mitte einbegreift. So kommt Hyazinth nicht wieder zu Rosenblütchen zurück, sondern er umfängt sie in einem geheimnisvollen Land, wo der Isistempel steht; man dürfte wohl sagen, einen Lieblingsausdruck Hardenbergs verwendend, er umfange sie in der «indischen Heimat» — in einer Heimat also, die, wie Indien, sozusagen auf der andern Seite steht als die erste. Vom Lehrer der «Lehrlinge zu Sais» ist gesagt: «Wie er grösser ward, strich er umher, besah sich andre Länder, andre Meere, neue Lüfte, fremde Sterne, unbekannte Pflanzen, Tiere, Menschen, stieg in Höhlen, sah wie in Bänken und bunten Schichten der Erde Bau vollführt war, und drückte Ton in sonderbare Felsenbilder. *Nun fand er überall Bekanntes wieder,*¹ nur wunderlich gemischt, gepaart, und also ordneten sich selbst in ihm oft seltsame Dinge» (I 12). Und auf die Frage Heinrich von Ofterdingens: «Wo *gehn*¹ wir denn *hin*¹?» erhält Heinrich von seiner toten Geliebten zur Antwort: «Immer nach Hause» (I 229). Dazu noch eine Stelle aus den «Hymnen an die Nacht»:

«Wir müssen nach der Heimat *gehn*¹,
Um diese heilige Zeit zu sehn» (I 66).

In alledem webt die Vorstellung eines Hingehens in eine neue Heimat und nicht eines Zurückkehrens in die alte. Es ist zunächst (zweiter Takt) ein Streben von der Einheit der Nähe in die Entfernung, wo der Geist erst zu Hause sein kann²; die Entfernung freilich soll immer mehr Ferne werden, damit sich das einzelne verliere und aufgehe, und damit auch im Raume des Geistes wieder die Einheit sei.

Dieser Ferntrieb, dieser «Zug nach allen Seiten, aus einem unendlich tiefen Mittelpunkt sich rings verbreitend» (I 17), geht aber nicht nur in die Ferne der fernen Länder; er geht auch in die Ferne der Höhe. So beschäftigte sich Novalis selbst mit astronomischen und astrologischen Dingen. Und in seinen

¹ Vom Verfasser in Kursivschrift.

² Den Vorgang dieses Entfernens aus der Einweltigkeit hat Gustav Bally in seinem Buch «Vom Ursprung und von den Grenzen der Freiheit, Eine Deutung des Spiels bei Tier und Mensch» (Basel, 1945) sehr einleuchtend beschrieben anhand des Phänomens, welches er das «Stutzen» nennt.

Romanen verliert sich der forschende Blick seiner Fremdlinge und Einsiedler immer wieder einmal in der Unendlichkeit des Sternenhimmels.

Vor allem aber geht bei Novalis dieser «Zug nach allen Seiten» in die Ferne der Tiefe. Es ist dies der Wunsch nach einem wissenden Eindringen in die Tiefendimension des eigenen Gemütes. Und auch hier soll sich dem Blick eine unendliche Flucht von Räumen auf tun, damit alles Einzelne verschwinde und aufgehoben sei in der Einheit der Ferne. «Wir träumen von Reisen durch das Weltall: ist denn das Weltall nicht in uns? Die Tiefen unseres Geistes kennen wir nicht. — Nach innen geht der geheimnisvolle Weg. In uns, oder nirgends ist die Ewigkeit mit ihren Welten, die Vergangenheit und Zukunft» (II 17). Diesen «geheimnisvollen Weg nach innen» gehen bei Novalis auch die Bergmänner, die ihre Gänge in die Tiefe treiben, um etwa den durchsichtigen Kristall, diesen «Körper in einem höhern Zustand», zu erschürfen. Von einem solchen Bergmann wird Heinrich von Ofterdingen in eine Höhle geführt, die — bezeichnenderweise — nirgends ein Ende zu finden scheint.¹ «Der Weg lief anfänglich in einem ziemlich schmalen Gange, welcher sich aber bald in eine sehr weite und hohe Höhle endigte, die der Fackelglanz nicht völlig zu erleuchten vermochte; doch sah man im Hintergrunde einige Öffnungen sich in die Felsenwand verlieren» (I 157). Dort treffen sie den Grafen von Hohenzollern, einen in das All eingeweihten Einsiedler und Forscher, der in der Tiefe dieser endlosen Höhle sein Leben zu beschliessen gedenkt. Der Graf sagt im Verlaufe ihres Gespräches zum Bergmann: «Ihr seid beinahe verkehrte Astrologen. Wenn diese den Himmel unverwandt betrachten und seine unermesslichen Räume durchirren: so wendet ihr Euren Blick auf den Erdboden, und erforscht seinen Bau» (I 165). Der Astrolog weiss um die Ferne der Höhe, der Bergmann um jene der Tiefe, beide gewinnen aber so den Einblick in eine Unendlichkeit, in der jedes Endliche verschwindet.

So verflüchtigt sich das Zeichen zu einem immer allgemeineren; so flieht der einzelne in die Ferne der fernen Länder, sein Blick verliert sich in den unendlichen Räumen der Höhe oder jenen der Tiefe. Immer aber geht es um das eine: darum, die neue Einheit selbst zu erwerben, sie geistig zu gewinnen. Haben so alle diese «Fluchtarten» dasselbe Ziel, so wird es sich

¹ Es wäre interessant, diese «bodenlose» romantische Höhle einmal eingehender mit jener Platons zu vergleichen, die «nur» ausspart, birgt und das Echo der Bilder zurückwirft.

später zeigen, dass ihnen allen auch *eine* Flucht zugrunde liegt: die Flucht aus der Gegenwart hinaus, die Tendenz, alles in Erinnerung aufzulösen. Diese eine — alle andern begründende — Flucht wird aber Gegenstand eines eigenen Kapitels sein.¹ Auch auf das bei Novalis auftretende Stilphänomen der Geschichte in der Geschichte oder des Traums im Traum gehen wir hier noch nicht ein; ebenso nicht mehr auf die verwirrende Auflösung der Einzelgestalten und Schicksale in identische. Obwohl beide Phänomene ebenfalls zu diesem Ingress ins Unendliche gehören, werden wir erst im zweiten Teil dieser Arbeit näher auf sie eintreten, wenn wir uns dem Stil zuwenden.

Indessen möge das in diesem Kapitel am Werke Hölderlins und Hardenbergs Erkannte, zusammenfassend, noch verglichen werden. Bei Hölderlin kommt das neue, selbsterworbene Reich der Einheit zustande durch eine Kunft des Heiligen in die Nähe, bei Novalis durch eine eigene Flucht in die Ferne. Damit sind zuerst einmal zwei verschiedene *Richtungen* genannt. Die eine Richtung ist jene des «Fernhers», die andere jene des «Fernhins». Hier nähert sich das im zweiten Reiche Entfernte immer mehr; dort geht es in die unermessliche Ferne hinaus. Hier einigt sich das Getrennte in der Innigkeit der Nähe; dort schneidet es sich in der Weite der Unendlichkeit. Hier findet eine zentripetale Bewegung auf die gefasste Mitte zu statt — deutschlandwärts, herzwärts; dort eine zentrifugale von der Mitte weg — nach der «indischen Heimat» hin, in die bodenlose Tiefe des Gemütes hinab.

Zugleich sind aber auch zwei verschiedene *Aktionsarten* festzuhalten. Bei Hölderlin ist die Selbsterwerbung eine durchaus passive: der einzelne hat sich dem Kommenden einzig zu öffnen; bei Novalis ist sie dagegen eine durchaus aktive: das Zeichen verflüchtigt sich selbst zum allgemeinsten, der einzelne geht selbst in die Ferne (wobei das «Selbst» sich seiner immer bewusst bleibt und sich weder in der unendlichen Weite noch Tiefe vergisst). Hölderlin wartet auf eine Heimsuchung; Novalis sucht die neue Heimat selbst auf. Hier wird die Herabkunft des Heiligen erhofft; dort steigt man selbst in die unermessliche Tiefe des Gemütes hinab. Hölderlin möchte vom Heiligen erfüllt werden, er harrt der Begeisterung, die er fassen möchte. Novalis strebt darnach, sich selbst dermassen zu vergeistigen, dass sein Geist die Leere des unendlichen Raumes zu umfassen imstande sei.

Die Kunft Hölderlins und die Flucht Hardenbergs werden durch die je verschiedene Richtung und Aktionsart erst kon-

¹ Vgl. «Anwesenheit und Erinnerung» S. 111 ff.

stituiert. Wo diese Kunft und Flucht in der Sprache sich konsequent verwirklichen möchten, da versagt, so wird es sich erweisen, die Sprache ihren Dienst. Vorerst fahren wir jedoch in unserem Vergleich fort und merken darauf, wie diese zwei entgegengesetzten Richtungen und die zwei verschiedenen Aktionsarten die Welt Hölderlins und Hardenbergs und die beiden Dichter selbst zu bestimmen vermögen.

5. Z w e i W e l t e n

Die Landschaft

Auch die Landschaften Hölderlins zeigen immer wieder die Bewegung auf eine einigende Mitte zu; auch sie scheinen sich in einem Schwerpunkte sammeln zu wollen. Das macht etwa die erste Strophe von «Hälfte des Lebens» deutlich:

«Mit gelben Birnen hänget
Und voll mit wilden Rosen
Das Land in den See,
Ihr holden Schwäne,
Und trunken von Küssen
Tunkt ihr das Haupt
Ins heilig nüchterne Wasser» (IV 60).

Oder der Schluss der Ode «Heidelberg»:

«Aber schwebt in das Thal hieng die gigantische,
Schiksaalskundige Burg, nieder bis auf den Grund
Von den Wettern zerrissen;
Doch die ewige Sonne goss

Ihr verjüngendes Licht über das alternde
Riesenbild, und umher grünte lebendiger
Epheu; freundliche Wälder,
Rauschten über die Burg herab.

Sträucher blühten herab, bis wo im heitern Thal,
An den Hügel gelehnt, oder dem Ufer hold,
Deine fröhlichen Gassen
Unter duftenden Gärten ruhn» (III 56 f.).

Diese Einwärtsbewegung, dieses Hineindrängen des Entfernens in die innige Nähe zeigt sich bis ins kleinste. So, wenn es im «Winkel vom Hahrdt» heisst:

«Und Knospen ähnlich, hängen
Einwärts die Blätter, ...» (IV 73).

Oder wenn im Gedicht «Reif sind, in Feuer getaucht ...» von den Früchten steht:

«... und ein Gesez ist
Dass alles hineingeht, Schlangen gleich» (IV 71).

Dazu bemerkt Guardini in seinem Hölderlinbuch, dass «alle Stoffe der Erde, der Luft, der Sonne sich in den Früchten zu Fülle und Süssigkeit wandeln» (S. 465 f.). Damit ist eine weitere Konsequenz für die Hölderlinsche Landschaft bereits ange-
tönt, die sich aus der Richtung des Fernhers in die Schwere und Fülle des Naheseins ergibt. Hölderlin sieht die Landschaft vor allem im Herbst, in der Zeit der Erfüllung. Er sieht die reife und schwere Traube, er sieht die volle Frucht:

«Seeliges Land! kein Hügel in dir wächst ohne den Weinstock,
Nieder ins schwellende Gras reegnet im Herbste das Obst»
(Frühe Fassung der Elegie «Der Wanderer» II 28).

«Schwer ist worden indess von Früchten dunkel mein
Kirschbaum,
Und der pflückenden Hand reichen die Zweige sich selbst»
(«Der Wanderer» IV 104 f.).

Eine ganz andere Landschaft finden wir bei Novalis. Sie schaut nicht nach innen, sondern sie ist nach aussen geöffnet und verliert sich in der Ferne. Ihr eignet nicht die Schwere, sondern sie wirkt unglaublich leicht und luftig. Nicht die Fülle kennzeichnet sie, sondern die Weite und Durchsichtigkeit. Wir geben ein Beispiel aus den «Lehrlingen zu Sais»: «Man hörte Menschenstimmen in der Nähe, die grossen Flügeltüren nach dem Garten zu wurden *geöffnet*¹, und einige Reisende setzten sich auf die Stufen der breiten Treppe, in den Schatten des Gebäudes. Die reizende Landschaft lag in schöner Erleuchtung vor ihnen, und im Hintergrunde verlor sich der Blick an blauen Gebirgen hinauf» (I 28). Die Flügeltüren sind geöffnet, und die Landschaft ist reizend — das heisst: sie reizt die Fremdlinge, hinauszugehen und sich selbst in ihr zu verlieren, wie es der Blick tut. Eine andere Stelle aus dem «Heinrich von Ofterdingen» lautet: «Ich hielt mich nicht auf dem Wege, sondern immer feldein durch Tal und Wald, und bald kam ich an einen

¹ Vom Verf. in Kursivschrift.

hohen Berg. Als ich oben war, sah ich die Goldne Aue vor mir, und überschaute Thüringen weit und breit, also dass kein Berg in der Nähe umher mir die Aussicht wehrte. Gegenüber lag der Harz mit seinen dunkeln Bergen, und ich sah unzählige Schlösser, Klöster und Ortschaften» (I 107).

Zu der Durchsichtigkeit der Landschaft Hardenbergs gehört auch des Dichters Vorliebe für den Kristall; zu ihrer Schwerelosigkeit gehören die leeren Räume der Bergstollen und unterirdischen Gänge, die den massiven Boden immer wieder unterhöhlen. Wir erinnern an die Beschreibung jener Höhle im «Ofterdingen», die kein Ende findet und sich in die Unendlichkeit zu verlieren scheint.¹

Von den Strömen aber sagt Novalis: «Sie sind die Augen einer Landschaft» (I 187). Solche Ströme schauen in die unermessliche Ferne hinaus; durch sie hindurch aber mag man die unermessliche Tiefe gewahren. Ganz im Gegensatz dazu ist bei Hölderlin das Wasser die Stätte, wo das Getrennteste, indem es sich im selben Grunde spiegelt, wieder zusammenkommt. Dem «Archipelagus» gelten die Worte:

«Wenn von Asiens Bergen herein das heilige Mondlicht
Kömmt und die Sterne sich in deiner Wooge begegnen,
Leuchtest du vom himmlischen Glanz, und so, wie sie
wandelnd,
Wechseln die Wasser dir, es tönt die Weise der Brüder
Droben, ihr Nachtgesang im liebenden Busen dir wieder»
(IV 89).

Grün und Blau

Die Zeit der Erfüllung steht bei Hölderlin unter dem Zeichen der grünen Farbe. Dort indessen, wo bei Novalis der Hauch der «indischen Heimat» weht, taucht immer wieder Blau auf.

Grün selbst ist eine Farbe der Erfüllung, insonderheit wenn es, wie bei Hölderlin, als das satte und schwere, beinahe dunkle Grün des späten Sommers erscheint. Wie in den reifen Früchten sammelt sich in ihm das Wirken des Bodens, der Luft und des Lichtes; es ist eine Mitte, in der sich das Wesen der Erde und des Äthers vereinigt. Damit Grün sei, darf es aber auch nicht zu heiss und nicht zu kalt sein. Richtiges Grün entsteht nur da, wo sich Sommer und Winter begegnen. In dieser Farbe

¹ Vgl. S. 36.

findet eine Zusammenkunft der zerstreuten Naturkräfte statt. Deshalb nennt Hölderlin das Grün nicht nur das «fröhliche» (IV 172), sondern in der Elegie «Der Wanderer» sogar das «heilige»:

«Und das heilige Grün, der Zeuge des seeligen, tiefen
Lebens der Welt, es erfrischt, wandelt zum Jüngling mich
um» (IV 102).

Hölderlin spricht aber nicht allein vom «Grün» als Zustand; er spricht vor allem vom «Grünen» und damit von einem Prozess — vom Heilungsprozess einer dünnen Welt, die unter einem Übermass an Hitze leidet; oder von der Heilung einer erstarrten, kalten Welt, die dem Winter zu sehr ausgesetzt ist. Von der Welt der Hitze ist gesagt:

«Einsam stand ich und sah in die afrikanischen dünnen
Ebenen hinaus; ...

.....
Aber auf denen springt kein frisch aufgrünender Wald nicht
In die tönende Luft üppig und herrlich empor»
(«Der Wanderer» IV 102).

Und von jener des Winters in «Hälfte des Lebens»:

«Die Mauern stehn
Sprachlos und kalt, im Winde
Klirren die Fahnen» (IV 60).

Dann aber verheisst erstes Grünen die «schönere Zeit»:

«Doch, wie immer das Jahr kalt und gesanglos ist
Zur beschiedenen Zeit, aber aus weissem Feld
Grüne Halme doch sprossen,
Oft ein einsamer Vogel singt,

Wenn sich mälig der Wald dehnet, der Strom sich regt
Schon die mildere Luft leise von Mittag weht
Zur erlesenen Stunde,
So ein Zeichen der schönern Zeit,»

(«Die Liebe» IV 20).

Das «Grünen» als ein Erfülltwerden gilt schliesslich auch als Zeichen für die Erfüllung, die sich in Deutschland durch die Kunt des griechischen Feuers ereignen wird. Die Ode «An eine Fürstin von Dessau» schliesst mit der Strophe:

«So ist dein Leben, heilige Fremdlingin!
Wenn du Vergangnes über Italiens
Zerbrochenen Säulen, wenn du neues
Grünen aus stürmischer Zeit betrachtest» (IV 10; St.).

Nicht die Farbe, in der sich das Entfernte vereinigt, nicht das Grün kennzeichnet die Welt Hardenbergs, sondern die andere, in der sich die Ferne erst auftut: das Blau. Blau, die Farbe der Weite des Himmels und die der Tiefe des Meeres, tönt seine Landschaften und Gestalten. Wie sehr das Blau der Ferne verschworen ist, mögen folgende zwei Stellen belegen: «Die reizende Landschaft lag in schöner Erleuchtung vor ihnen, und im Hintergrund verlor sich der Blick an blauen Gebirgen hinauf» (I 28). «Er sah sich an der Schwelle der Ferne, in die er oft vergebens von den nahen Bergen geschaut ... hatte. Er war im Begriff, sich in ihre blaue Flut zu tauchen» (I 111).

Diese Fernfarbe eignet bei Novalis auch immer wieder jenen Körpern, die, wie der Kristall, das Eine des stofflosen Innens ideal darstellen. Zwar sind auch diese Körper immerhin noch Substanz (und sie sollen ja auch in der neuen Einheit Substanz bleiben); aber sie sind bereits so vage, so flüchtig, so schleierhaft, dass sie mehr und mehr nur noch ihre einzige Aufgabe erfüllen: Hinweis auf das Eine zu sein. Dazu gehört etwa die berühmte «blaue Blume», von der «Heinrich von Ofterdingen» träumt: «Was ihn aber mit voller Macht anzog, war eine hohe, lichtblaue Blume, die zunächst an der Quelle stand, und ihn mit ihren breiten, glänzenden Blättern berührte. Rund um sie her standen unzählige Blumen von allen Farben, und der köstlichste Geruch erfüllte die Luft. Er sah nichts als die blaue Blume, und betrachtete sie lange mit unnennbarer Zärtlichkeit. Endlich wollte er sich ihr nähern, als sie auf einmal sich zu bewegen und zu verändern anfang; die Blätter wurden glänzender und schmiegt sich an den wachsenden Stengel, die Blume neigte sich nach ihm zu, und die Blütenblätter zeigten einen blauen, ausgebreiteten Kragen, in welchem ein zartes Gesicht schwebte» (I 103). Dieses Gesicht wird sich aber später als das Antlitz Mathildens, der Braut Heinrichs, erweisen (auch sie ist ja nur eine zarteste Verkörperung der Unendlichkeit und deshalb mit der blauen Blume durchaus identisch). Heinrich spricht, nachdem er Mathilde gesehen: «Ist mir nicht zumute wie in jenem Traume, beim Anblick der blauen Blume? Welcher sonderbare Zusammenhang ist zwischen Mathilde und dieser Blume? Jenes Gesicht, das aus dem Kelche sich mir entgegenneigte, es war Mathildens himmlisches Gesicht, ...» (I 181). Und wiederum ist es die blaue Farbe, die ihrem Ge-

sichte den Hauch des Himmels verleiht: «Aus ihren grossen ruhigen Augen sprach ewige Jugend. Auf einem lichthimmel-blauen Grunde lag der milde Glanz der braunen Sterne. Stirn und Nase senkten sich zierlich um sie her. Eine nach der aufgehenden Sonne geneigte Lilie war ihr Gesicht, und von dem schlanken, weissen Halse schlängelten sich blaue Adern in reizenden Windungen um die zarten Wangen» (I 175). In einem Traum versinkt Heinrich mit Mathilde in einem blauen Strom. «Wo ist der Strom?» rief er mit Tränen. — ‚Siehst du nicht seine blauen Wellen über uns?‘ Er sah hinauf und der blaue Strom floss leise über ihrem Haupte. ‚Wo sind wir, liebe Mathilde?‘ — ‚Bei unsern Eltern‘» (I 182). Rings vom Blau umspült, in diesem aufgehoben, wissen beide um das Geheimnis der alten Heimat, des ersten Reiches; so sind sie bei den Eltern.

Licht und Dunkel

Die Dignität, die das Licht bei Hölderlin findet, hat wohl eine dreifache Ursache. Zuerst einmal gewinnt die Kunft des Heiligen im herabkommenden Licht immer wieder Gestalt. Sodann öffnet das Licht erst die Lichtung, worin sich das Getrennte begegnen kann.¹ (Diese Lichtung ist gerade das Gegenteil der durchsichtigen Ferne Hardenbergs, da sich ja in dieser das Getrennte verliert!) Schliesslich schmelzt das Licht, wo es als Feuer oder als Blitz erscheint, das Geschiedene in die Innigkeit der Nähe zusammen. Demgegenüber preist Novalis immer wieder das Dunkel der Nacht. Denn in diesem Dunkel öffnet sich der Flucht-Raum bis ins Unendliche. In ihm lösen sich alle Konturen auf. Das Geschiedene verliert sich in seiner endlosen Weite.

Freilich lässt sich solches nur mit dem Blick auf das Gesamtwerk beider Dichter aussagen. Es gibt Stellen, wo Novalis das Licht dem Dunkel vorzuziehen scheint. Ebenso gibt es mehrere Stellen, in denen Hölderlin das Dunkel preist. So etwa, wenn er den Wein «das dunkle Licht» (IV 61) nennt und dabei an die Begegnung denkt, die das Wirken der Erde und der Sonne in ihm findet. Einmal spricht er sogar von der «heiligen Nacht» («Entwurf einer Hymne an die Madonna» IV 213). Dazu schreibt Heidegger in seiner Interpretation von «Andenken»: «Die Nacht ist ein Mangel an Tag. Für Hölderlin ist aber die dem Tag vorausgehende Nacht der bergende, obzwar noch unentschiedene Überfluss des Tages. Die Nacht ist die Mutter des

¹ Vgl. dazu: Heidegger: «Wie wenn am Feiertage...», S. 14.

Tages» (S. 291). Und doch gilt im grossen und ganzen, dass für Hölderlin das Licht aus den schon erwähnten Gründen das Heilige ist, die Nacht indessen nicht als dessen Mutter gesehen wird, sondern als die Zeit des abwesenden Lichtes, als die Zeit der Not und der Sorge in der Verbannung, als die Zwischenzeit erscheint.

So spricht Empedokles, nachdem er von der «Natur» verstossen wurde:

«Und ist es Nacht hier aussen auch am Tage?» (III 88).

Die Ode «Die Kürze» schliesst mit der Strophe:

«Wie mein Glück, ist mein Lied. — Willst du im Abendroth
Froh dich baden? hinweg ist's, und die Erd' ist kalt,
Und der Vogel der Nacht schwirrt
Unbequem vor das Auge dir» (II 33).

In der gleichen Weise ist im «Gesang der Deutschen» vom «Vogel der Nacht» die Rede (IV 130). In der Hymne «Versöhnen-der, der du nimmer geglaubt...» finden sich die Verse:

«...aber nimmer wusst ich, wie mir geschah,
Denn kaum geboren, warum breitetet
Ihr mir schon über die Augen eine Nacht,¹
Dass ich die Erde nicht sah, und mühsam
Euch athmen musst, ihr himmlischen Lüfte» (IV 162 f.).

In solcher Nacht aber gewährt das *Licht* der Sterne Trost: «...die immerfrohen / Blumen, die blühenden Sterne glänzen, ...» («An die Hoffnung» IV 64); und ein andermal werden die Sterne «heitre» und «holde» genannt (II 580). Damit kommen wir zum Lichte selber, welchem der Dichter einen so wesentlichen Platz in seinem Werke einräumt. Im Lichte, so haben wir gesagt, findet zuerst einmal die Kunft des Heiligen statt. Dies erfährt Empedokles, wenn er spricht:

¹ Es ist übrigens bemerkenswert, wie der Vokal *a* von Nacht sofort viel häufiger und in betonteren Silben auftritt, wenn Hölderlin von der Zwischenzeit spricht. Wir geben eine kleine Auswahl: Die Asche der Barbaren (III 17); der Boreas... der Allverderber... rastlos tobend (IV 17); das Jahr ist kalt und gesanglos (IV 20); ... wild ist und verzagt und kalt von / Sorgen das Leben der Armen (IV 137); Jahr lang ins Ungewisse hinab (II 270); die Mauern stehn / Sprachlos und kalt, im Winde / Klirren die Fahnen (IV 60); Und der eiserne Schlaf, hartete seit Jahren des Tags (IV 102).

«In meine Stille kamst du leisewandelnd
Fandest drunten in der Grotte Dunkel mich aus,
Du Freundlicher, du kamst nicht unverhört
Und fernher, oben über der Erde, vernahm
Ich wohl sein Wiederkehren, schöner Tag!
Und meine Vertrauten, euch, ihr schnellgeschäftigen
Kräfte der Höh'! ...» (III 87).

Dies hat «Der blinde Sänger» erfahren, wenn er nun sagt:

«Sonst lauscht' ich um die Dämmerung gern, sonst harrt'
Ich gerne dein am Hügel, und nie umsonst!
Nie täuschten mich, du Holdes, deine
Boten, die Lüfte, denn immer kamst du,

Kamst allbeseelgend den gewohnten Pfad
Herein in deiner Schöne, wo bist du, Licht!» (IV 57).

Und wie hier das Licht «allbeseelgend» erscheint, so heisst die «Sonne des Tages» in «Archipelagus» die «allverklärende ... Sie, des Orients Kind, die Wunderthätige» (IV 89). Schliesslich wird sogar Christus mit der Sonne oder dem Tag gleichgesetzt. In «Patmos» steht zum Tode Christi das Wort:

«Denn izt erlosch der Sonne Tag» (IV 203).

Und später steht in derselben Hymne:

«Wenn nemlich höher gehet himmlischer
Triumphgang, wird genennet, der Sonne gleich
Von Starken der frohlokende Sohn des Höchsten,» (IV 205).

Als ein zweites öffnet das Licht erst die Lichtung, worin sich das Getrennte finden kann. Es schafft die Offenheit, in der sich das Zerstreute sammelt. Es erhellt im verborgenen Dunkel den Raum der Zusammenkunft. In seiner Interpretation der Hymne «Wie wenn am Feiertage ...» hat Martin Heidegger diesen Wesenszug des Lichtes freigelegt anhand der Stelle:

«Jetzt aber tagts! ...» (IV 151).

Der enge Zusammenhang von Licht und Öffnung mag noch durch folgende Verse belegt sein:

«... Der Schöpferische ...
...hinab in die Tiefe wirkt, und öffnet und aufhellt,
Wie ers liebet, ...» (IV 108).

«Öffnen» und «aufhellen» sind an dieser Stelle der Elegie «Heimkunft» bezeichnenderweise ohne Objekt verwendet, was ihre Wesenseinheit nur noch verstärkt. Das Miteinander dieser beiden Geschehnisse liegt wohl auch dem Verbum «heitern» zugrunde, das bei Hölderlin häufig auftritt. Dem «Main» gelten die Worte: «Und heitertest das Auge dem Fremdlinge» (III 55), und dem «Morgen»: «... heitre wieder, / Gütiger! heute den stillen Pfad mir!» (III 52); und in der Ode «Der Zeitgeist» stehen die Verse:

«In milder Luft begegnet den Sterblichen,
Und wenn sie still im Haine wandeln,
Heiternd ein Gott; ...» (III 10).

Das Licht öffnet dem Zerstreuten indessen nicht nur die Lichtung der Zusammenkunft, sondern es hat noch aktiveren Anteil an dieser Heilung durch Konzentration. Da nämlich, wo es als «heisses» Licht, als Feuer, erscheint, schmelzt es das Getrennte selbst zur Einheit zusammen.

«Reif sind, in Feuer getaucht, gekochet
Die Frücht ...» (IV 71).

In das Feuer des Spätsommers sind die Früchte getaucht. Dergestalt verschmelzen in ihnen die Kräfte der Höhe und der Erde. Und alles muss hinein, «Schlangen gleich». Die Sühne des Empedokles aber geschieht durch den Sturz in den Ätna. Er übergibt sich dem Feuer, opfert seine Einzelgestalt, seine Individuation; das Feuer aber wird ihn wieder mit dem Ganzen, mit der «Natur» vereinigen, es wird ihn mit dem Grund allen Lebens verbinden:

«Das Leben suchst du, suchst, und es quillt und glänzt
Ein göttlich Feuer tief aus der Erde dir,
Und du in schauerndem Verlangen
Wirfst dich hinab, in des Ätna Flammen»
(Aus der Ode «Empedokles» III 19).

Und auch der griechische «Gemeingeist», der in Deutschland eine zersplitterte Welt zur neuen Einheit giessen soll, wird gerne als dieses Feuer angesprochen. So im Brief an Boehlendorff: «Wir lernen nichts schwerer als das Nationale frei gebrauchen. Und wie ich glaube, ist gerade die Klarheit der Darstellung uns ursprünglich so natürlich, wie den Griechen das Feuer vom Himmel —» (V 319). So auch im Eingang zur Hymne «Der Ister»:

«Jetzt komme, Feuer!
Begierig sind wir
Zu schauen den Tag
...» (IV 220).

Wo immer das Licht in Hölderlins Dichtung genannt wird, gewinnt es einen ausgezeichneten Aspekt. Sei es, dass sich in ihm die Kunft des Heiligen offenbare, sei es, dass es die Lichtung zur Zusammenkunft alles Getrennten öffne; oder sei es schliesslich, dass es, als «heisses» Licht, dieses Getrennte selbst wieder zusammenschweisse. Die Nacht dagegen erscheint fast immer als Raum der Not, weil sich in ihr das einzelne verirrt und verliert.

Doch gerade darum, weil man sich in die Nacht hinaus verlieren kann, hat ihr Dunkel für Novalis eine besondere Anziehungskraft. Die entgegengesetzte Richtung — Hardenbergs Richtung des «Fernhin» — kann sich in diesem Dunkel vollziehen. Auch leistet es der aktiven Aktionsart keinen Widerstand: wenn das Licht kommt und den einzelnen betrifft, so reizt das Dunkel, dass man selber in dieses hineintauche. (Das Sich-in-der-Nacht-Verlieren und das Hineintauchen sollen dabei freilich vom Selbst empfunden werden, und es geht keineswegs um einen Selbstverlust.) Im Dunkel verschwindet schliesslich auch alles Gegenständliche. Die Konturen verwischen sich, das fest Umrissene hebt sich auf in einem Unendlichen; im Dunkel verlöscht jedes einzelne zu einer neuen Einheit. So ist es die Nacht, die Novalis immer wieder preist. Vorab natürlich in den Hymnen, die ihr gewidmet sind: «Abwärts wend ich mich zu der heiligen, unaussprechlichen, geheimnisvollen Nacht. Fernab liegt die Welt — in einer tiefen Gruft versenkt — wüst und einsam ist ihre Stelle» (I 55). Die Welt der Dinge ist verschwunden! Dazu noch ein anderer Beleg:

«Zu suchen haben wir nichts mehr —
Das Herz ist satt — die Welt ist leer» (I 66).

Und vor allem: es ist der Dichter selbst, der den Entschluss fasst, sich abwärts zu wenden, so wie im «Ofterdingen» der Graf von Hohenzollern freiwillig unter der Erde wohnt. «Wie hätte ich», spricht dieser, «damals denken können, wenn ich froh über das Licht des Tages an diesen dunkeln Behausungen vorbei zog, dass ich noch im Schosse eines Berges mein Leben beschliessen würde» (I 167). Doch von diesem Leben unter Tag bekennt er später: «Ich fand, was ich nie erwartet hatte; eine göttliche Erleuchtung kam über mich, und seit dem Tage...

nahm eine himmlische Hand allen Kummer von meinem Herzen» (I 168). «Chiron» dagegen, der «blinde Sänger» und die noch im Berginnern angeketteten Ströme Hölderlins erleben dieses Sein im Dunkeln als ein furchtbares Schicksal:

«Denn furchtbar war, da lichtlos er
In den Fesseln sich wälzte,
Das Rasen des Halbgotts» («Der Rhein» IV 173).

Ist so für Hölderlin das Lichtlose das verdammungswürdige, so kommt bei Novalis gerade dem Lichte diese Eigenschaft zu. Es hebt die Dinge wieder hervor, wo sie im Dunkel verschwunden waren. Es scheidet und trennt, was verlöscht und verwischt war. Darum schreibt auch Novalis von ihm:

«Wie arm und kindisch
Dünkt mir das Licht
Mit seinen bunten Dingen» (III 377).

«Muss immer der Morgen wieder kommen? Endet nie des Irdischen Gewalt? unselige Geschäftigkeit verzehrt den himmlischen Anflug der Nacht. Wird nie der Liebe geheimes Opfer ewig brennen? Zugemessen ward dem Lichte seine Zeit; aber zeitlos und raumlos ist der Nacht Herrschaft —» (I 56).

Und von den Sternen, die Hölderlin die «Blumen der Nacht» (IV 64) nennt, schreibt Novalis, indem er ihnen andere «Nacht-
augen» entgegenhält:

«Himmlicher, als jene blitzenden Sterne, dünken uns die unendlichen Augen, die die Nacht in uns geöffnet. Weiter sehn sie, als die blässesten jener zahllosen Heere — unbedürftig des Lichts durchschaun sie die Tiefen eines liebenden Gemüts —» (I 56).

Diotima und Sophie

Sowohl in Hölderlins Leben als auch in jenem Hardenbergs hat die einzige grosse Liebe, die sie erfuhren, entscheidende Bedeutung. Bei beiden beginnt erst mit dieser Begegnung ihr wesentliches, dichterisches Werk. Hölderlin verlässt endgültig die Bahnen Schillers und schlägt seinen eigenen, einsamen Weg ein. Novalis dichtet die «Hymnen an die Nacht». Was ist geschehen? Man darf wohl sagen, dass beiden das Bild der Erfüllung erschienen sei, dass beide die Wesensart kennen lernten, die eine getrennte Welt wieder heilen könnte, dass beide

in der Liebe *schauten*, was sie erst ahnen oder philosophisch denken konnten: jenen neuen ungeschiedenen Zustand, jenes neue Reich der Einheit. Wie gänzlich verschieden aber sind die beiden Gestalten, die ihnen diese neue Zeit verheissen!

Hier ist Susette Gontard, der Hölderlin den griechischen Namen «Diotima» zueignet. Zwar jünger als Hölderlin, besitzt sie doch eine grosse Reife. Sie ruht in sich selbst, und ihr Wesen kennzeichnet eine seltene Insichgeschlossenheit. Sie ist bereits mit dem Banquier Gontard verheiratet, als Hölderlin als Hauslehrer in ihr Haus tritt; sie ist bereits Mutter und in allem durchaus Frau. Etwas Ernstes und Stilles wohnt ihr inne, und überall, wo sie in Hölderlins Dichten auftritt, ist etwas von ihrer gesammelten Wesenseinheit zu spüren:

«O du, des Himmels Botin! wie lauscht' ich dir!
Dir, Diotima! Liebe! wie sah von dir
Zum goldnen Tage dieses Auge
Glänzend und dankend empor. Da rauschten

Lebendiger die Quellen, es athmeten
Der dunkeln Erde Blüthen mich liebend an,
Und lächelnd über Silberwolken
Neigte sich seegnend herab der Äther»
(«Geh unter, schöne Sonne» IV 23).

Wo Diotima wandelt, «sammelt» sich auch die Natur — auf eine Mitte zu, herzwärts. So atmen der «dunkeln Erde Blüthen» den Dichter von unten her an, und zugleich neigt sich der Äther herab. Dasselbe ist im »Hyperion« ausgesagt:

«Es waren die vorigen Bäume noch, es war die vorige Laube — da stand einst deine Diotima, dein Kind, Hyperion, vor deinen glücklichen Augen, eine Blume unter den Blumen und die Kräfte der Erde und des Himmels trafen sich friedlich zusammen in ihr; ...» (II 271 f.).

Keine Frau ist Sophie von Kühn, als Novalis ihr begegnete, sondern ein 13-jähriges Mädchen. Nicht das Schwere, das Reife und Gesammelte findet er bei ihr, im Gegenteil: etwas ungemein Leichtes zielt diese zarte Mädchengestalt; sie ist erst vom Anflug eines frühen Blühens berührt; ihr Wesen ist noch nach allen Seiten offen, und es gäbe keinen Zug, der ihrem durchaus vagen und unentschiedenen Charakter eine bestimmtere Prägung verleihe. In ihr schlummern noch alle Möglichkeiten; sie tut alles und doch nichts Bestimmtes, sie denkt über jedes, und doch denkt sie keines zu Ende. Dies geht deutlich hervor aus dem Tagebuchabschnitt «Klarisse», in welchem Novalis Sophie zu charakterisieren versucht:

«Ihre Frühreife. Sie wünscht allen zu gefallen. Ihr Gehorsam und ihre Furcht vor dem Vater. Ihre Dezenz, und doch ihre unschuldige Treuherzigkeit. Ihr Steifsein und ihre Schmiegsamkeit gegen Leute, die sie einmal schätzt oder die sie fürchtet. Ihr Betragen in der Krankheit. Ihre Launen. Wovon spricht sie gern? Wohltätigkeit. Hang zum kindischen Spiel. Anhänglichkeit an Weiber. Ihre Urteile. Gesinnungen. Anzug. Tanz. Geschäftigkeit im Haus. Liebe zu ihren Geschwistern. Musikalisches Gehör. Ihre Lieblinge. Geschmack. Religiosität. Freier Lebensgenuss. Liest sie gern? Hang zu weiblichen Arbeiten. *Sie will nichts sein. Sie ist etwas.* Ihr Gesicht. Ihre Figur — Ihr Leben, ihre Gesundheit — ihre politische Lage. Ihre Bewegungen. Ihre Sprache. Ihre Hand. Sie macht nicht viel aus Poesie. Ihr Betragen gegen andre, gegen mich. Offenheit etc. etc.» (IV 375).

Tieck indessen schreibt:

«Alle diejenigen, welche die wunderbare Geliebte unsers Freundes gekannt haben, kommen darin überein, dass es keine Beschreibung ausdrücken könne, in welcher Grazie und himmlischen Anmut sich dieses überirdische Wesen bewegt und welche Schönheit sie umglänzt habe» («Urteile», in unserer Novalisausgabe IV 451).

Den frühen Tod aber «Klarissens», der Klaren und Verklärten, den Heimgang dieses durchsichtigen und überirdischen Wesens (sie stirbt — bezeichnenderweise — an Schwindsucht) schildert Novalis in einem Brief mit den nachstehenden Worten:

«Meine Sophie hat einen schönen Tod gehabt — Vorher sind einige schreckliche Tage gewesen, die sie still und lächelnd und tröstend durchlebt hat. Sie ist mit jeder Minute lebenswürdiger geworden — Heiter und gefasst hat sie zuletzt um ihren Tod gewusst — Ein sanfter Schmerz hat sie auf einmal allen Lasten enthoben. Ihr unbemerkt *ist ihr Körper schon die letzten Tage fast in völlige Auflösung übergegangen*,¹ die letzte Nacht phantasiert sie — auf einmal schüttelt sie mit dem Kopf — lächelt und sagt: ‚Ich fühls, ich bin närrisch — ich bin nicht mehr nütze in der Welt — ich muss fort.‘» (IV 198).

So stirbt also Sophie von Kühn, kaum dass sie der Dichter richtig kannte. Doch es ist sinnvoll so. Denn es ist nicht denkbar, dass sich Novalis in bürgerlichem Sinne verbunden hätte mit dieser imago einer neuen, überirdischen Epoche, ohne sie zu entweihen, zu entheiligen. Auch gehört zu diesem Bilde gerade die Auflösung auch der letzten, noch so durchsichtigen

¹ Vom Verf. in Kursivschrift.

Körperlichkeit; es gehört die Verflüchtigung noch so vager Wesenszüge in die grosse Ungeschiedenheit des Todes dazu. Ja, man darf sogar sagen, dass Novalis das dahingeschwundene Mädchen mehr liebte als vormals das irdische, das heimgegangene mehr als das dagewesene.

Auch für Hölderlin konnte eine wirkliche Erfüllung seiner Liebe zu Diotima nicht in Frage kommen. Eine solche Erfüllung hätte die Sprengung des Gontardschen Familienkreises vorausgesetzt; und damit wäre verraten gewesen, was Hölderlin in Diotima gerade verheissen sah: die Einigung und Bergung alles Zersprengten in einer Wesensmitte. So trennten sie sich, als ihre Liebe übermächtig zu werden drohte, wissend darum, dass

«... Eines bleiben, die zu rechter Zeit
Aus eigener Kraft die Trennungsstunde wählten»
(«Empedokles» III 145).

Und als Diotima ebenfalls stirbt, ist Hölderlin einer Neu-
begegnung mit ihr gewiss. Zwar glaubt auch Novalis an eine
Wiedervereinigung mit Sophie. Ungemein bezeichnend für
beide aber ist, wie sie diese Hoffnung oder Sehnsucht verwirk-
licht sehen. Hölderlin erwartet die *Wieder-Kunft* Diotimas. No-
valis will Sophie *selber nachsterben*.

Das Wiederkommen Diotimas denkt Hölderlin vielleicht zu-
nächst mehr «symbolisch», das heisst als Kommen einer Zeit,
der das Wesen Diotimas eigen ist. Dieses mag noch für die
Schlusstrophe der Ode «Diotima» gelten:

«Sieh! eh noch unser Hügel, o Liebe, sinkt,
Geschiehts, und ja! noch siehet mein sterblich Lied
Den Tag, der, Diotima! nächst den
Göttern mit Helden dich nennt, und dir gleicht»
(IV 25).

Mehr und mehr wird aber die Wiederkunft Diotimas als eine
wirkliche erwartet; und solche Gewissheit ist es, die auch einer
Elegie wie «Menons Klagen um Diotima» so tröstliche und
hoffnungsreiche Töne zu verleihen imstande ist:

«Festzeit hab' ich nicht, doch möcht ich die Loke bekränzen;
Bin ich allein denn nicht? aber ein Freundliches muss
Fernher nahe mir seyn, und lächeln muss ich und staunen,
Wie so seelig doch auch mitten im Leide mir ist» (IV 83).

Dieses Freundliche, das «fernher»¹ nahe ist, das sich also von der Ferne genähert hat, deutet auf nichts anderes vor als auf das neue Kommen Diotimas. Dies wird dann auch selber ausgesprochen in den Worten, die sich an die in der Ahnung erschienenen Diotima richten:

«So bezeugest du mir's, und sagst mir's, dass ich es andern
Wiedersage, denn auch andere glauben es nicht,
Dass unsterblicher doch, denn Sorg' und Zürnen die Freude
Und ein goldener Tag täglich am Ende noch ist» (IV 86).

Und am Schluss heisst es:

«... bleibt, heilige Ahnungen, ...

.....
Bleibt so lange mit uns, bis wir auf gemeinsamem Boden,
Dort, wo die Seeligen all *niederzukehren*² bereit,
Dort uns, *oder auch hier*², auf thauender Insel begegnen, ...»
(IV 87).

Novalis indessen möchte — wie bereits angetönt, und so seltsam es auch klingen mag — seiner verstorbenen Braut nachsterben. Dabei freilich will er sich nicht gewaltsam das Leben nehmen, sondern durch intensives Denken an den Tod, und in einem steten Andenken auch an die Entschlafene, hofft er, seinen eigenen Körper langsam zum Schwinden bringen zu können; er hofft, sich selbst aufzulösen imstande zu sein. Das «Tagebuch nach Sophiens Tod» spricht immer wieder vom «Entschluss» zu diesem Selbstauflösungsprozess (IV 379–398). Und an den Kreisamtmann Just schreibt Novalis: «Wenn ich bisher in der Gegenwart und in der Hoffnung irdischen Glücks gelebt habe, so muss ich nunmehr ganz in der echten Zukunft und im Glauben an Gott und Unsterblichkeit leben. Es wird mir sehr schwer werden, mich ganz von dieser Welt zu trennen, die ich so mit Liebe studierte; die Rezidive werden manchen bangen Augenblick herbeiführen — aber ich weiss,

¹ Das Wort «Fernher», mit welchem wir schon Hölderlins Richtung bestimmten, in der er die Einigung sich vollziehen sieht, tritt in seinem Werk überhaupt häufig auf. Wir geben einige Beispiele: «Auch die Himmlischen ... / Die den heitern Tag ... / Fernher bringen ...» («Archipelagus» IV 89). «... die Wooge des Meergotts / Fernher tönt ...» («Archipelagus» IV 96). «... der Geist der Natur, der fernherwandelnde ...» («Archipelagus» IV 99). «... fernher ... vernahm / Ich wohl sein Wiederkehren, schöner Tag!» («Empedokles» III 87). «... die Schwalbe fernher kommt ...» («Die Wanderung» IV 170).

² Vom Verf. in Kursivschrift.

dass eine Kraft im Menschen ist, die unter sorgsamer Pflege sich zu einer sonderbaren Energie entwickeln kann —» (IV 191). Und in einem Brief an Karoline Just steht der Satz: «Ist nicht ihr Tod und mein Nachsterben eine Verlobung im höhern Sinn?» (IV 188 f.), und vorher: «— seit dieser Geist wich (Sophiens Geist), fangen schon die organischen Teile an sich zu trennen und zu ihren Elementen zurückzukehren. Die Gestalten meines Innern zerbröckeln — ich lebe in Ruinen — und bald wird alles dem Erdboden gleich sein» (IV 186).

Dies möge genügen. Es zeugt deutlich dafür, wie die Richtung des Fernhin und die eigene Aktivität sich auch da konsequent durchsetzt, wo Novalis eine höhere Vereinigung mit der verstorbenen Geliebten sucht; bei Hölderlin dagegen, der die Wiederkunft Diotimas erwartet, zeigte sich auch hier die andere Richtung, jene des Fernher, und die passivere Haltung, deren Charakter ein stetes Erwarten dieser bestimmten Zukunft ist und ein stetes Offensein ihrem Kommen gegenüber.

Als ein letztes mögen diese beiden Richtungen und Aktionsarten in Hölderlins und Hardenbergs Welt noch an ihrem Bezug zum Göttlichen, an ihrer religiösen Haltung, aufgezeigt werden.

Die Götter und das Göttliche

Es versteht sich von selbst, dass das Göttliche und seine verschiedenen Erscheinungsformen — die Götter — für Hölderlin ganz andere Bedeutung erlangen als für Novalis. Hölderlin glaubt ja nicht wie Novalis, das Zustandekommen der ersehnten Einheit selbst zuwege bringen zu können; je und je ist er ja angewiesen auf das Kommen des ganz anderen, auf die Zukunft des Heiligen in seiner ganzen Fülle oder zum mindesten in einer Einzelgestalt eines Gottes. Wo Novalis zwar das religiöse Erleben auch aufsucht — aber doch mehr, um sich in eine religiöse Stimmung zu versetzen —, da ist für Hölderlin alles Göttliche notwendige Wirklichkeit, d. h. solche Wirklichkeit, deren Anwesenheit die Not der Vereinzelung erst zu wenden vermag. Dabei sei hier noch einmal ausdrücklich darauf hingewiesen, was die grossen Interpreten Hölderlinscher Dichtung alle gezeigt haben: nämlich, dass Hölderlin die Wirklichkeit eines Gottes nicht nur denkt und ausspricht, sondern als eigentliches *mysterium tremendum et fascinosum* erleidet, durch dessen Erfahrung bedrängt und erschüttert. (Die stilistische Untersuchung wird diese Bedrängnis bis in den Rhythmus der Sprache Hölderlins aufweisen.)

Das Göttliche also oder das Heilige sucht, wie wir das be-

reits im Kapitel «Kunft und Flucht» darlegten, den einzelnen heim. Sein Erscheinen jedoch geschieht in Gestalt von Göttern, die sich Hölderlin als besondere Wesensbereiche des einen Heiligen offenbaren. So etwa Apollon als Gott der Sonne und damit als Gott der Höhe und des Lichtes, verwandt mit dem «Äther», in welchem das Väterliche und Herrliche waltet. So auf der andern Seite Poseidon, der Gott des Meeres, der wieder aufgehoben ist in der «Mutter Erde», dem numen des Dunkels, des Duldens, der Fruchtbarkeit. So etwa auch der «Zeitgeist», der Geist der Geschichte, der das Wesen des Werdens und Vergehens in sich trägt; so etwa auch Bacchus, der Gott des Weines, der im Rausch das Getrennte in ein Gemeinsames sich verschmelzen lässt und deshalb auch der «Gemeingeist» genannt wird.¹

Bedenken wir indessen das Gesetz, dem wir Hölderlin stets unterworfen fanden, das Gesetz nämlich, dass erst dort von Erfüllung gesprochen werden darf, wo sich alles Getrennte wieder zusammengefunden habe, dann wird uns ersichtlich, wie sehr Hölderlin diese Teilerfahrung des Heiligen als ungenügend empfinden musste, wie sehr er sich dem Anspruch des Heiligen in dessen Totalität immer wieder zu unterstellen versuchte. Wenn auch, wie zu zeigen sein wird, das gesamte Heilige in seiner übermächtigen Fülle dichterisch nicht mehr zur Sprache kommen kann, so hat Hölderlin doch immer wieder von dessen «Sammlung» gesprochen.

Einmal in der Aufgabe, die er dem Dichter und damit dem Menschen (denn «dichterisch wohnt der Mensch auf dieser Erde» VI 25) zugewiesen sieht. Es ist die Aufgabe, die einzelnen Götter im Gemüte zu tragen... zu ertragen. Nicht nur, damit der einzelne Gott in unserm Gemüt überhaupt erst sich fühle, so wie es die berühmte Stelle der «Rheinhymne» besagt:

«Es haben aber an eigner
Unsterblichkeit die Götter genug und bedürfen
Die Himmlischen eines Dings,
So sinds Heroën und Menschen
Und Sterbliche sonst. Denn weil
Die Seeligsten nichts fühlen von selbst,
Muss wohl, wenn solches zu sagen
Erlaubt ist, in der Götter Nahmen
Theilnehmend fühlen ein Andrer,
Den brauchen sie; ...»

(IV 175 f.).

¹ Zu diesen verschiedenen Wesensbereichen des Heiligen vergleiche vor allem *Guardini*, Hölderlin, S. 189—259.

Vor allem darum soll der Mensch die Götter in sich aufnehmen, damit sie sich in ihm wieder vereinigen können; er soll ihnen Ort des Zusammenfindens sein:

«Ein Zeichen braucht es,
Nichts anderes, schlecht und recht, damit es Sonn'
Und Mond trag' im Gemüth', untrennbar,
Und fortgeh, Tag und Nacht auch, und
Die Himmlischen warm sich fühlen aneinander»
(«Der Ister» IV 221).

Als ein zweites aber offenbart sich dieses Streben nach Sammlung in einem Ringen Hölderlins, das mit seinem dichterischen Ende zusammenfällt, ja, dieses wohl auch mitbestimmt: dem Ringen um die Gestalt Christi.

Freilich gibt es manche Stellen in seinem Werk, die Christus als einen unter vielen nennen. Am deutlichsten geschieht das in der Hymne «Der Einzige»:

«Mein Meister und Herr!
O du, mein Lehrer!
Was bist du ferne
Geblieben? und da
Ich fragte unter den Alten,
Die Helden und
Die Götter, warum bliebest
Du aus? Und jetzt ist voll
Von Trauern meine Seele,
Als eifertet, ihr Himmlischen, selbst,
Dass, dien' ich einem, mir
Das andere fehlet.

Ich weiss es aber, eigene Schuld
Ists! Denn zu sehr,
O Christus! häng' ich an dir,
Wiewohl Herakles Bruder.
Und kühn bekenn' ich, du
Bist Bruder auch des Eviers, . . .» (IV 187 f.).

Und doch wird auch eine unvoreingenommene Interpretation nicht übersehen dürfen, wie Hölderlin von der Wesenheit Christi immer mehr bedrängt wurde, gerade weil er ihre Einmaligkeit und Endgültigkeit nicht auszusprechen vermochte (vgl. Michel, «Hölderlin», S. 437). So sind die beiden letzten Hymnen, bei denen dem Dichter noch eine zusammenhängende

Sprache zu Gebote steht, nichts anderes als Wiederaufnahme, Neugestaltung und strenges Bedenken der zwei früheren, die von Christus handelten: «Patmos» und «Der Einzige». So finden sich namentlich auch Verse in Hölderlins Werk, die sein Ahnen erkennen lassen, dass, wie Guardini es darlegt, die Götter numinose Gestaltungen einer noch besonderen, teilweisen und damit unrichtigen Gotteserfahrung und Schau seien, dass diese Gestaltungen aber auf Christus hin in einem Advent stünden — auf Ihn vorzeigend, in dem sich alle stückweise Gotteserfahrung sammle, in dem sich der lebendige Gott allein und ganz offenbare (vgl. Guardini, «Hölderlin», S. 335—349). Solche Verse, die um diese Einzigkeit des Einzigen zu wissen scheinen, stehen etwa in der Hymne «Versöhnender, der du nimmer geglaubt...»:

«Denn sieh! es ist der Abend der Zeit,
Die Stunde wo die Wanderer lenken zu der Ruhstatt.
Es kehrt bald Ein Gott um den anderen ein.
Dass aber ihr geliebtestes auch, an dem sie alle hängen, nicht
*Und Eines alle in dir, sie all, sein,*¹ [fehle,
Und alle Sterblichen seien, die wir kennen bis hierher.
Darum sei gegenwärtig, Jüngling. *Keiner, wie du, gilt statt
der übrigen alle*¹» (IV 344; A.).

Es besteht kein Zweifel, dass mit jenem, den hier der Dichter scheu den «geliebtesten» und den «Jüngling» nennt, Christus gemeint ist, in dem alle Götter und Sterblichen «Eines» seien. Die spätere Fassung der Hymne «Der Einzige» bringt aber die Verse:

«Wie Fürsten ist Herkules. Gemeingeist Bacchus. Christus
Das Ende...» (IV 234). [aber ist

Wenn Herkules das Fürstliche vertritt, und wenn dem Bacchus der Geist, der verbindet, innewohnt, so weiss der Dichter dem Einzigen keine besonderen Vorzüge oder Kennzeichen mehr zuzuschreiben. Er ist einfach... das Ende. Ob wohl damit nur das Ende der Geschichte der erschienenen Götter gemeint ist? Oder ob in dem Worte «Ende» nicht auch die Tatsache der «Vollendung», die Christus bedeutet, verborgen liegt?

Auf jeden Fall erhebt sich die Frage, warum Hölderlin immer nur so scheu, man möchte fast sagen: unentschieden, von Christus gesprochen habe, der doch als einziger des Dichters

¹ Vom Verf. in Kursivschrift.

Anliegen tatsächlich verwirklicht: die Heiligkeit in der *ganzen, unbedingten* Fülle zu verwirklichen. Es erhebt sich die Frage, warum das Ringen um Christus bei Hölderlin überhaupt nicht zur Entscheidung kam. Guardini bedauert einfach, dass der Dichter schon vor dieser Entscheidung verstummte (S. 345 und 564). Er sieht aber nicht, dass die Auseinandersetzung mit Christus und das dichterische Ende Hölderlins aufs engste miteinander verknüpft sind. Dies zu zeigen wird möglich sein, nachdem wir in einer Untersuchung des Stils die Grenzen des in der Sprache Möglichen aufgezeigt haben. Von hier aus wird sich auch die Scheu, mit der Hölderlin von Christus spricht, als eine existentielle Notwendigkeit erweisen.

Nun aber zu Novalis. Wie wir schon betonten, glaubt er, viel weniger auf das ganz andere angewiesen zu sein — er, der ja sogar das Sterben dem menschlichen Wünschen und Trachten unterworfen sah. So nimmt auch das Heilige einen viel geringeren und weniger wesentlichen Platz ein in seinem Werk. Spricht er aber doch — vor allem in den «Hymnen an die Nacht» und in den «Geistlichen Liedern» — solches aus, so geschieht es in einer ganz andern Art als bei Hölderlin.

«Es kehrt bald ein Gott um den anderen ein.

Dass aber ihr geliebtestes auch, an dem sie alle hängen, nicht fehle, . . . » (IV 344).

So Hölderlin. Ganz auf die Wiederkunft der Götter eingestellt. Auch auf jene Christi. Was dagegen Novalis bei Christus anzieht, ist dessen *Tod*. Die Eingangstrophe des vierten geistlichen Liedes lautet:

«Unter tausend frohen Stunden,
So im Leben ich gefunden,
Blieb nur eine mir getreu;
Eine, wo in tausend Schmerzen
Ich erfuhr in meinem Herzen,
Wer für uns gestorben sei» (I 71).

Und jene der sechsten:

«Wenn alle untreu werden,
So bleib ich Dir doch treu;
Dass Dankbarkeit auf Erden
Nicht ausgestorben sei.
Für mich umfing dich Leiden
*Vergingst*¹ für mich in Schmerz;

¹ Vom Verf. in Kursivschrift.

Drum geb' ich dir mit Freuden
Auf ewig dieses Herz» (I 73).

Die beiden letzten Verse zeigen uns ein weiteres. Hölderlin hätte sein Herz dem Gott geöffnet. Novalis *gibt* sein Herz *hin*. Auch hier macht sich seine Aktivität geltend; auch hier findet sich die Gebärde, die von einer Mitte ausgeht. Wie bei Sophie geht es auch hier schliesslich um eine Nachfolge in den Tod. Viele Stellen belegen dies:

«Der dunkle Weg, den er betrat,
Geht in den Himmel aus,
Und wer nur hört auf seinen Rat,
Kommt auch in Vaters Haus»
(«Geistliche Lieder» I 77).

«Die hülfreich uns erschienen
In mancher Not und Pein —
Wir kommen nun zu ihnen
Um ewig da zu sein.»

«Die Lust der Fremde ging uns aus,
Zum Vater wollen wir nach Haus»
(«Hymnen an die Nacht» I 64 f.).

Der letzte und wichtigste Unterschied ist aber der, dass Novalis das Heilige gar nicht als Begegnung mit einer Wirklichkeit erfährt; vielmehr ver-setzt er sich selbst in eine religiöse Stimmung und erfährt, dergestalt gestimmt, allein die geheimnisvollen Tiefen seines eigenen Gemütes. Selbstgeniesserisch, narzisstisch bleibt auch sein religiöses Leben und hat je und je einen eigenartig erotischen Beigeschmack. So findet sich in den «Geistlichen Liedern» die Strophe:

«Greife dreist nach seinen Händen,
Präge dir sein Antlitz ein,
Musst dich immer nach ihm wenden,
Blüte nach dem Sonnenschein;
Wirst du nur das ganze Herz ihm zeigen,
Bleibt er wie ein treues Weib dir eigen» (I 70).

Und die «Hymnen an die Nacht» enden folgendermassen:

«Hinunter zu der süssen Braut,
Zu Jesus, dem Geliebten —
Getrost, die Abenddämmerung graut

Den Liebenden, Betrübten.
Ein Traum bricht unsre Banden los
Und senkt uns in des Vaters Schoss» (I 66).

«Die Banden», die beschränken, in denen der Mensch zugleich aber auch gefasst ist, sind losgebrochen. Der Schacht der Unendlichkeit eröffnet sich, «des Vaters Schoss». Der Mensch befindet sich nicht mehr in der Gefasstheit einer Haltung. Er ist durchwaltet von der Stimmung der Unendlichkeit, in die er sich selbst versetzte, in deren Bodenlosigkeit er sich selbst versenkte. Der Ingress in die endlosen Tiefen des eigenen Gemütes hat stattgefunden.

Wir schliessen damit unser Kapitel. Was für Bereiche wir in Hölderlins und Hardenbergs Welt auch immer näher betrachteten, stets fanden wir sie gekennzeichnet durch je eine verschiedene Richtung und je eine verschiedene Aktionsart: durch Fernher und Fernhin, durch Passivität und Aktivität — die beiden grossen Unterschiede, welche die eine Welt sozusagen als Gegenteil der andern erscheinen lassen. Dieser beiden Unterschiede werden wir aber auch gewahr, wo wir im folgenden nicht mehr die Dichtung, sondern das Wesen der Dichter selbst zu beschreiben versuchen.

6. Z w e i M e n s c h e n

Hölderlin war ein durchaus einseitig veranlagter Mensch. Dieser Einseitigkeit der Veranlagung entspricht auch ein gänzlicher Mangel an praktischer Aktivität und Zugriffigkeit. Hölderlin war immer der Tücke des Objekts ausgesetzt, er scheiterte an jedem äusseren Widerstand; er hat das Leben nie gemeistert, und eine äusserliche Betrachtungsweise findet in seiner Biographie nichts als eine einzige, grosse Reihe von Misserfolgen.

Novalis dagegen war aufs vielseitigste begabt. Er konnte eine überreiche Phantasie sein eigen nennen. Er war sehr musikalisch. Dazu kamen die bedeutenden Anlagen, die er für Philosophie und Mathematik mit sich brachte und eigentlich für jede Disziplin der Naturwissenschaften. Auch äusserlich fand er sich im Leben zurecht. Schon mit sehr jungen Jahren bekleidete er die Stelle eines Bergbauingenieurs — sehr zur Zufriedenheit seiner Vorgesetzten.

Es versteht sich von selbst, dass Hölderlin, der «untalentierte»,

einen Hang zur Einsamkeit und Schweigsamkeit zeigte. Er war nie das, was man als «unterhaltend» bezeichnen könnte. So hatte er auch nur wenige Freunde; die wenigen aber, die sein reines Wesen erkannten, hielten mit einer unverbrüchlichen Treue zu ihm.

Novalis war ein glänzender Unterhalter; er hatte etwas ungemein Anziehendes, Spielerisches und Leichtes, so dass ihn eigentlich immer ein Kreis von Freunden umschwärmte. «Das war es, was den Zauber seines Umganges ausmachte: er war gewöhnt, im Sprechen zu produzieren. Er brauchte die Anregung des gesprochenen Worts. Sprechen war ihm zum Denken unentbehrlich. An Widerrede und Widerlegung entzündete er sich. Dann trat er ganz aus sich heraus. Dann stürmten die Gedanken auf ihn ein. Er sprühte dann Geistreichigkeiten und Paradoxen.» So Heilborn (Seite 192). Und Friedrich Schlegel schreibt an seinen Bruder August Wilhelm: «— er redet dreimal mehr und dreimal schneller wie wir andre —» (IV 417).

Novalis spricht aber auch über alles und jedes. Es gibt wohl keinen -ismus, der in seinen Fragmenten fehlte; und von diesen ein detailliertes Register aufzustellen, käme einer ungeheuren Enzyklopaedie gleich, die ungefähr jeden Terminus enthielte, der in Kunst und Wissenschaft schon je geprägt wurde.

Hölderlin dagegen fasst nur das eine in das Wort, dafür immer eindringlicher und gewaltiger: die Erwartung des künftigen Göttlichen; dessen Nahen und die Begeisterung, die ihn damit befällt; oder dessen Fernsein und die Not, die er dadurch erleidet. Sein ganzes Werk sammelt sich um diesen Punkt, während Novalis sich in alle Gebiete zerstreut. Hölderlin ist konzentriert, Novalis ungemein flüchtig.

Flüchtig schreibt er bald von dem, bald von jenem. «Er wusste selbst nicht genau, was er sich bei den Worten dachte, die er hinschrieb» (I 124). Dieses Zitat aus dem «Ofterdingen» lässt sich sehr gut auf den Dichter selbst anwenden. Und Schelling spricht von einer Frivolität gegenüber den Gegenständen, von einem Herumriechen an ihnen, ohne sie zu durchdringen, was er alles nicht gut ertragen könne (vgl. Heilborn, S. 4). Hölderlin ist einer solchen Zerstreung der Kräfte durchaus abhold. Ja, er sieht darin gerade die Verneinung der Heilsmöglichkeit:

«Und dass nur niemals nicht
Vielfältig, in schwachem Gezweige
Die Kraft mir vielversuchend
Zerstreue das frische Geschlecht, stark aber sei,
Zu wählen aus Vielem das Beste»

(«Entwurf einer Madonnenhymne» IV 251 f.).

So kann Hölderlin bei jedem Wort verantwortet werden. Novalis bleibt dagegen durchaus unverantwortlich, was so weit geht, dass eigenes und fremdes Gut in seinen Fragmenten kaum auseinander zu halten ist. Es hat keinen Sinn, Novalis bei einer Aussage behaften zu wollen; bei Hölderlin hingegen ist dies das einzig sinnvolle Vorgehen. Dieser Wesensunterschied (und auch er ist von den beiden Richtungen her bestimmt) berechtigte uns von Anfang an, den Zugang zu den Dichtern mit verschiedener Methode zu versuchen. (Vergl. das erste Kapitel dieses Teiles: «Zwei Methoden» S. 11 f.)

Das Sprechen von allen Dingen, auch von solchen, die man kaum durchdrungen hat, könnte man «unbescheiden» nennen. Gewiss haftet Novalis solche Unbescheidenheit an; aber diese ist gezeugt von einem Bewusstsein, das um eine unendliche Fülle eigener Möglichkeiten zu wissen glaubt. Demgegenüber erscheint Hölderlin als unerhört still und bescheiden. Von der Bescheidung ist auch immer wieder in seinem Werk die Rede. So etwa, wenn Panthea im «Empedokles» spricht:

«... ja, gedultig will ich seyn,
Ihr Götter! will vergebens nun nicht mehr
Erstreben, was ihr ferne mir gerückt,

Und was ihr geben möcht, das will ich nehmen» (III 122).

Hölderlin ist treu, Novalis untreu. Hölderlin hat Diotima nie vergessen. Auch tritt sie immer wieder in seine Dichtung ein — später freilich in veränderter Gestalt: so etwa als «Kind Germanien». Eine andere Liebe als jene zu Diotima wäre für ihn undenkbar gewesen. Ganz anders Novalis. Wie sehr er auch Sophie von Kühn nachtrauerte, wie sehr dieser Schmerz an ihm zehrte, plötzlich verändert sich das Bild: Novalis verlobt sich mit Julie von Charpentier. Mehr und mehr scheint er Sophie zu vergessen. Zu seiner «Vergesslichkeit» gehört auch sein fortwährendes Pläneschmieden, wobei der Plan des Vortages stets verdrängt wird durch den Plan von heute.

Dieser Vergesslichkeit gegenüber steht Hölderlins «Mnemosyne». Seine Anstrengung geht immer dahin, «besonnen» zu sein, sich auf alles zu besinnen, und eines jeden zu gedenken in treuem «An-denken». Manche Stellen in seiner Dichtung mahnen zu solchem Tun:

«... gieb in Feierstunden
Und dass ich ruhen möge, der Todten
Zu denken» («Die Titanen» IV 208).

«Auch eurer denken wir, ihr Thale des Kaukasos,
So alt ihr seid, ihr Paradiese dort
Und deiner Patriarchen und deiner Propheten,

O Asia, deiner Starken, o Mutter!»

(«Am Quell der Donau» IV 160).

«... bis in den Tod
Kann aber ein Mensch auch
Im Gedächtniss doch das Beste behalten,
Und dann erlebt er das Höchste»

(«Der Rhein» IV 179).

Um solches «Behalten» geht es bei Hölderlin immer, während Novalis sich verströmt; es geht um das Bewahren, während Novalis verschwendet; es geht um die Zusammenfassung, während Novalis sich über ein jedes verbreitet.

Eine solche Verbreitung fordert aber eine offene, widerstandslose Welt. Überall haben wir sie auch bei Novalis so befunden: in ihrer Durchsichtigkeit und Schwerelosigkeit, in ihrem Offensein nach allen Seiten. Hölderlin bedarf keiner offenen Welt; dafür muss er *selber* offen sein, um dem, was bedacht und gesagt sein will, Einlass und Platz zu gewähren. So sagt die Ode «Dichtermuth» von den «Sängern des Volks», sie seien

«... gerne bei Lebenden
Wo sich vieles gesellt, freudig und jedem hold,
Jedem offen; ...»

(IV 41).

«Germanien» indessen wird aufgefordert:

«O trinke Morgenlüfte,
Biss dass du offen bist,
Und nenne, was vor Augen dir ist,
Nicht länger darf Geheimniss mehr
Das Unausgesprochene bleiben,
Nachdem es lange verhüllt ist;
.....»

(IV 184).

Diese Offenheit, die Hölderlin in einem seltenen Masse eignete, schliesst aber zugleich seine Wehrlosigkeit gegenüber starken Eindrücken und starken Menschen mit sich ein. Wir haben schon von der überfallartigen Wirkung gehandelt, die Fichte und seine Lehre auf ihn ausübte¹, und wir erinnern noch einmal an jene Briefstelle an Schiller: «ich bin vor Ihnen, wie

¹ Vgl. S. 13 f.

eine Pflanze, die man zudeken muss um Mittag» (II 419). Zu dieser Wehrlosigkeit gehört auch seine Empfindlichkeit und Verletzbarkeit, seine Art, sogleich gekränkt zu sein. Schon im Jahre 1785 schreibt er an Diakonus Köstlin: «Ich konnte niemand um mich leiden, wollte nur immer einsam seyn . . . und der kleinste Umstand jagte mein Herz aus sich selbst heraus» (I 180). Seine Erziehungstätigkeit am Knaben Charlotte von Kalbs scheiterte schliesslich daran, dass Hölderlin sich durch die Unarten seines Zöglings derart gekränkt fühlte, dass er geradezu physisch darunter litt. So ist Hölderlin jedem Schmerz ausgesetzt, den ihm die Aussenwelt zufügt. Novalis jedoch sucht den Schmerz geradezu auf, und dieser entzieht sich ihm immer wieder. Zwei Stellen aus dem «Tagebuch nach Sophiens Tod» mögen das für viele belegen: «An S[ophien] ist oft gedacht worden; doch fehlt es noch immer nicht an leichtsinnigen Gedanken» (IV 386). «Abends, wie ich zur geliebten Ruhestatt ging — war das Denken drückend geworden. Dies zerstreute mich auch und verhinderte mich am stillen, traurigen Genuss ihres Todes» (IV 391). Für Novalis ist die Trauer ein Genuss; der Schmerz eine wehmütige Stimmung, in die er sich hineinbegibt. Hölderlin erleidet den Schmerz; dieser wird ihm von aussen bereitet.

Trotz seiner Verletzbarkeit verschliesst sich Hölderlin aber nicht. Er betrachtet es als seinen Auftrag, einer entzweiten Welt in dieser Offenheit zur Verfügung zu stehen, wiewohl er dadurch stets überbeauftragt erscheint. Mit Geduld duldet er den Ansturm auf seine Seele, den Ansturm auch von numinösen Kräften. Darauf beruht Hölderlins Leistung und Tapferkeit, darin erweist er sich auch als wahrhaft demütig und fromm.

Obwohl wir Novalis als den aktiveren erkannten, hat er im eigentlichen Sinne nie etwas *geleistet*. «Wie von selber» kommen dem Phantasiereichen Worte, Bilder und Gedanken. Und wo Hölderlin die Kunft eines neuen Reiches mit äusserster Präsenz erwartet, — sehnt sich Novalis einfach darnach, wie überhaupt Erwartung einerseits und Sehnsucht andererseits diese beiden Menschen besonders kennzeichnen. Was Hölderlin in einem strengen Andenken zusammenfasst, findet Novalis im Strom der Erinnerung. Hölderlin harrt in Demut aus, Novalis dagegen gibt sich der Wehmut hin, in deren Stimmung die Phantasie das Verlorene aufsucht.

Das neue, selbsterworbene Reich der Einheit, so haben wir am Schluss unseres vierten Kapitels erkannt¹, kommt bei Höl-

¹ Vgl. S. 37.

derlin zustande durch eine Kunft des ganz anderen in die Nähe, bei Novalis dagegen durch eine eigene Flucht in die Ferne. Kunft und Flucht fanden wir konstituiert durch je zwei verschiedene Richtungen: Fernher und Fernhin, und durch zwei verschiedene Aktionsarten: die passive und die aktive. Die beiden Richtungen und Aktionsarten haben wir im fünften Kapitel auch in der «Welt» Hölderlins und Hardenbergs wirksam gefunden. In einem sechsten Kapitel versuchten wir, die zwei Dichter selbst zu charakterisieren. Und auch hier will es uns scheinen, dass Fernher und Fernhin, Passivität und Aktivität den «Charakter» dieser beiden Menschen prägen. Wir fassen die wesentlichsten Züge, stichwortartig, noch einmal zusammen:

Hölderlin ist einseitig veranlagt, Novalis für die verschiedensten Dinge talentiert. Hölderlin schweigt; er bleibt im grossen und ganzen einsam. Novalis spricht ungemein viel, von einem Schwarm von Freunden umgeben. Hölderlin sagt nur eines aus — gesammelt, zusammenfassend, verantwortlich. Novalis verbreitet sich über ein jedes — zerstreut, verschwendend, unverantwortlich. Hölderlin erweist sich stets als bescheiden und treu; Novalis zeigt einen Hang zur Unbescheidenheit und Untreue; auch vergisst er, während Hölderlin alles in der Mnemosyne behält. Novalis braucht eine offene Welt; Hölderlin ist selbst offen, dafür verletzbar, leicht gekränkt, jedem Schmerz ausgesetzt, indessen Novalis den Schmerz selbst aufsucht. Hölderlin leistet, indem er sich, trotz seiner Wehrlosigkeit, offen hält. Novalis leistet eigentlich nichts, alles entströmt ihm «wie von selbst»; auch gibt er sich der Sehnsucht hin, während Hölderlin angestrengt erwartet; er findet in der Erinnerung, was Hölderlin im Gedächtnis behält. Hölderlin erträgt alles demütig; Novalis aber ist einfach wehmütig gestimmt.¹

So finden wir Welt und Mensch (die ja auch gar nicht voneinander zu trennen sind) denselben Gesetzen unterworfen. Kunft und Flucht jedoch bestimmen auch der beiden Dichter Sprachstil. Wo sie freilich konsequent verwirklicht werden sollten, da versagt die Sprache ihren Dienst; deren Grenzen sind erreicht. Wir schliessen damit unseren ersten Teil der Arbeit und wenden uns einem neuen zu. Er gilt dem Stil im engeren Sinne, das heisst also der Sprache selbst, die beiden Dichtern eignete.

¹ Es läge auf der Hand, Hölderlin kurz den «Introvertierten» und Novalis den «Extravertierten» zu nennen. Wir verzichteten aber auf die Einführung dieser psychologischen Termini und zogen es vor, die Phänomene neu zu beschreiben — wohl wissend freilich, dass sie sich teilweise mit dem decken, was die Psychologie unter Intra- und Extraversion versteht.

ANHANG

Literatur

I. QUELLEN:

1. Hölderlin:

Hölderlins sämtliche Werke; Historisch-kritische Ausgabe, Begonnen durch Norbert von Hellingrath, Fortgeführt durch Friedrich Seebass und Ludwig von Pigenot; Bde. I—IV 3. Aufl., Berlin 1943; Bde. V und VI 2. Aufl., Berlin 1923.

Hölderlin, Sämtliche Werke; Stuttgarter Hölderlin-Ausgabe. Hrsg. von Friedrich Beissner; Bd. I, Stuttgart 1943.

Friedrich Hölderlins sämtliche Werke; Text der kritisch-historischen Ausgabe von Franz Zinkernagel; Taschenausgabe im Inselverlag, Leipzig.

Friedrich Hölderlin, Werke; 2 Bde., Atlantisausgaben; Zürich 1944.

Um der Einheitlichkeit willen zitierte ich nach der Ausgabe von Hellingrath, verglich jedoch, wo es bereits möglich war, mit der Stuttgarter-Ausgabe. Ergaben sich dabei Uneinstimmigkeiten, so korrigierte ich den Hellingrath-Text nach der Stuttgarter-Ausgabe und fügte der Zitation (immer nach Hellingrath) ein *St.* bei. Für die späteren Hymnen war mir die Atlantis-Ausgabe massgebend, besonders was die Einteilung und Vergestaltung der Hymnen anbetrifft. Diese Ausgabe stützt sich auf alle erwähnten kritischen und zudem noch auf die kritische Ausgabe der späten Hymnen von Arthur Hübscher (1942, Piper-Verlag). Wo sich eine Korrektur nach der Atlantis-Ausgabe als nötig erwies, fügte ich der Zitation nach Hellingrath ein *A.* bei.

2. Novalis:

Novalis, Schriften; Hrsg. von J. Minor; Jena 1907.

Novalis, Schriften; Hrsg. von Paul Kluckhohn. Nach den Handschriften ergänzte und neugeordnete Ausgabe; Leipzig 1928.

Novalis, Fragmente; Vollständige, geordnete Ausgabe. Hrsg. von Ernst Kamnitzer; Dresden 1929.

Zitiert wurde bei Novalis nach der Ausgabe von Paul Kluckhohn.

3. Andere Autoren:

Joh. Gottl. Fichte, Werke. Hrsg. von Fritz Medicus; Leipzig 1919.

Goethes Werke. Hrsg. im Auftrage der Grossherzogin Sophie von Sachsen; Weimar 1887—1912.

Herder, Sämtliche Werke. Hrsg. von Bernhard Suphan; Berlin 1877—1913.

Schelling, Werke. Hrsg. von Manfred Schröter; München 1927—28.

Schiller, Sämtliche Schriften. Hrsg. von Karl Goedecke; Stuttgart 1867—76.

II. DARSTELLUNGEN:

1. Hölderlin:

Massgebend für die Auswahl war mit der Aufsatz:

Emil Staiger, Hölderlin-Forschung während des Krieges; Trivium IV, Heft 3; Zürich 1946.

Danach berücksichtigte ich:

Wilhelm Michel, Das Leben Friedrich Hölderlins; Bremen 1940.

Romano Guardini, Hölderlin, Weltbild und Frömmigkeit; Leipzig 1939.

Ernst Cassirer, Hölderlin und der deutsche Idealismus; in: Idee und Gestalt; Berlin 1921.

Martin Heidegger, Hölderlins Hymne «Wie wenn am Feiertage, das Feld zu sehn...»; Halle 1941.

Martin Heidegger, «Andenken»; in: Hölderlin, Gedenkschrift zu seinem 100. Todestag. Hrsg. von Paul Kluckhohn; Tübingen 1943.

Emil Staiger, «Heidelberg» und «Natur und Kunst»; in: Meisterwerke deutscher Sprache; Zürich 1943.

Emil Staiger, «Chiron»; Trivium I, Heft 4; Zürich 1943.

Dietrich Seckels, Hölderlins Sprachrhythmus; Palaestra 207; Leipzig 1937.

Hannes Maeder, Hölderlin und das Wort; Trivium II, Heft 1; Zürich 1944.

Die beiden letztgenannten Arbeiten waren mir besonders in der Stiluntersuchung von Wert. Wiewohl sich Seckel dagegen verwahrt, scheint mir seine Arbeit doch zu sehr noch von Sievers schallanalytischer Methode beeinflusst zu sein. Doch lieferte sie manche wertvolle Einzelheit. Der Arbeit Maeders bin ich vor allem für den geisteswissenschaftlichen Bezug verpflichtet.

2. Novalis:

Ernst Heilborn, Novalis, der Romantiker; Berlin 1901.

Eduard Havenstein, Fr. v. Hardenbergs ästhetische Anschauungen, verbunden mit einer Chronologie seiner Fragmente; Palaestra 84; Berlin 1909.

Albert Höft, Novalis als Künstler des Fragments; Diss. Göttingen; Berlin 1935.

Werner Flörcke, Novalis und die Musik. Mit besonderer Berücksichtigung des Musikalischen in Novalis' «Hymnen an die Nacht»; Diss. Marburg; Marburg 1928.

Käte Hamburger, Novalis und die Mathematik. Eine Studie zur Erkenntnistheorie der Romantik; Romantik-Forschungen, Dt. Vjs. f. Lw., Bd. 16; Halle 1929.

Heinrich Fauteck, Die Sprachtheorie Friedrich von Hardenbergs; in: Neue Forschungen, Arbeiten zur Geistesgeschichte der germanischen und romanischen Völker, Bd. 34; Berlin 1940.

Die letzten drei Werke geben die Position an, in der sich Novalis überhaupt zur Sprache befindet. Sie wird ihm zum Problem, darum hat er eine eigene «Sprachtheorie». Er drängt aber aus ihr hinaus in die «Musik» und in die «Mathematik».

3. Allgemeines:

R. Haym, Die romantische Schule; Berlin 1870.

Ricarda Huch, Blütezeit der Romantik; Leipzig 1901.

Ricarda Huch, Ausbreitung und Verfall der Romantik; Leipzig 1902.

Rudolf Unger, Herder, Novalis und Kleist. Studien über die Entwicklung des Todesproblems in Denken und Dichten vom Sturm und Drang zur Romantik; Frankfurt a. M. 1922.

Wilhelm Dilthey, Das Erlebnis und die Dichtung; Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin; 10. Aufl.; Leipzig und Berlin 1929.

Emil Brunner, Die Mystik und das Wort; Tübingen 1924.

III. GRUNDLEGENDES ZUR SPRACHE:

Johann Gottfried Herder, Abhandlung über den Ursprung der Sprache; Werke, Bd. V.

Wilhelm von Humboldt, Einleitung zum Kawi-Werk; Ges. Schriften, Bd. VII, 1.

Ernst Cassirer, Philosophie der Symbolischen Formen; I. Teil: Die Sprache; Berlin 1923.

Martin Heidegger, Hölderlin und das Wesen der Dichtung; München 1937.

Nicht zitiert habe ich, ausser was den engeren Gegenstand der Arbeit betrifft, die Veröffentlichungen meines Lehrers, *Emil Staiger*. Doch verdanke ich ihnen so viel (besonders den beiden grundlegenden Werken: «Die Zeit als Einbildungskraft des Dichters» und «Grundbegriffe der Poetik»), vor allem aber haben mir die Vorlesungen und Seminarien meines Lehrers so Entscheidendes geboten, dass es mir unangemessen erschiene, hier noch im einzelnen anführen zu wollen.

INHALT

EINLEITUNG

Weg, Ziel und Fragwürdigkeit der Arbeit	7
---	---

I. Teil: DER VERGLEICH 11

1. Zwei Methoden	11
2. Der Dreitakt	13
<i>Der Dreitakt bei Novalis</i>	14
<i>Der Dreitakt bei Hölderlin</i>	16
<i>Der Sinn des Dreitaktes</i>	18
3. Die Vereinzelung	22
<i>Ursprung und Gang in die Fremde</i>	22
<i>Kluft und Identität</i>	25
4. Kunft und Flucht	29
5. Zwei Welten	38
<i>Die Landschaft</i>	38
<i>Grün und Blau</i>	40
<i>Licht und Dunkel</i>	43
<i>Diotima und Sophie</i>	48
<i>Die Götter und das Göttliche</i>	53
6. Zwei Menschen	59

II. Teil: DER STIL 65

1. Hölderlin — die Vernichtung des Satzes	65
2. Novalis — die Verneinung des Wortes	82
3. Intensität und Extensität (Wesen und Grenzen der Sprache)	95

III. Teil: GRENZEN DES SPRACHLICH FORMULIERBAREN 102

1. Dichter der neuen Einheit	102
2. Ein und All (Die Grenzen der Selbstbehauptung in der Sprache)	104
3. Anwesenheit und Erinnerung	111
4. Sprache, Dichter und Mensch als Problem	118
5. Die Krankheit	126

ANHANG

Literatur	132
---------------------	-----

CURRICULUM VITAE

Am 22. Dezember 1919 wurde ich in Erstfeld geboren — als Sohn des Arztes Walter Jaeger und seiner Frau Gertrud Jaeger, geb. Läuchli. Zwei Jahre später siedelten meine Eltern nach Aarau über, wo ich die Primar- und die Bezirksschule besuchte. Im Frühjahr 1936 wechselten meine Eltern abermals den Wohnort. So besuchte ich bereits in Zürich die Mittelschule, und zwar das Freie Gymnasium, an welchem ich im Herbst 1939 die Maturitätsprüfung bestand. Als Arztsohn ergriff ich zunächst das Studium der Medizin. Nach mehreren Unterbrüchen (Militärdienst) begann ich jedoch im Jahre 1942 — meinen Neigungen gemäss — mit dem Studium der Germanistik, Geschichte und Didaktik. Die äusseren Umstände erlaubten es mir nicht, an einer andern Universität ein Semester zu belegen. Um so dankbarer bin ich für die vielen Anregungen, die mir meine Professoren in Zürich boten. Besonders verpflichtet fühle ich mich meinen beiden Hauptlehrern in Germanistik, Herrn Prof. E. Staiger und Herrn Prof. R. Hotzenköcherle; aber auch den HH. Prof. R. Faesi und M. Wehrli (Germanistik), K. Meyer und L. v. Muralt (Geschichte), M. Zollinger, W. Clauss und O. Weiss (Didaktik) schulde ich allen Dank. Im Herbst 1946 begann ich mit der vorliegenden Arbeit.

